

**”Nouskaa Afrikan tyttäret!”** Mercy Oduyoyen  
postkoloniaalinen afrikkalainen feministinen teologia

Hanna Ylikangas  
Ekumeniikan tutkielma  
Systemaattisen teologian osasto  
Toukokuu 2020

<b>HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET</b>		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion <b>Teologinen tiedekunta</b>		Laitos – Institution <b>Systemaattisen teologian osasto</b>
Tekijä – Författare <b>Hanna Ylikangas</b>		
Työn nimi – Arbetets titel <b>"Nouskaa Afrikan tyttäret!" Mercy Oduyoyen postkoloniaalinen afrikkalainen feministinen teologia</b>		
Oppiaine – Läroämne <b>Ekumeniikka</b>		
Työn laji – Arbetets art <b>Pro gradu</b>	Aika – Datum <b>Toukokuu 2020</b>	Sivumäärä – Sidoantal <b>90</b>
Tiivistelmä – Referat <p>Tässä pro gradussa olen tutkinut ghanalaisen teologin Mercy Oduyoyen feminististä afrikkalaista teologiaa. Tutkimuskysymykseni on, mitkä ovat afrikkalaisen teologian erityispiirteet, sekä miten feministinen ja womanistinen ajattelu näkyy Oduyoyen teologiassa. Määrittelen tutkielmalleni keskeiset käsitteet vapautuksen teologia ja postkoloniaalinen teologia, musta teologia, feministinen ja womanistinen teologia, ja tarkastelen myös muun muassa Circle of Concerned African Women Theologians-yhteisöä, jonka Oduyoye on perustanut.</p> <p>Tämä tutkielma paneutuu afrikkalaisen postkoloniaalisen feministisen teologian juuriin ja niihin keskusteluihin, joista afrikkalainen feministinen teologia on saanut alkunsa. Kun puhun "afrikkalaisesta kulttuurista", tarkoitan kontekstista riippuen joko matrilineaarista tai patrilineaarista afrikkalaista perinnettä. Matrilineaariset kulttuurit ja samoin patrilineaariset kulttuurit ovat niin yhteneviä keskenään, että niistä voidaan tehdä yleistyksiä "afrikkalaisena kulttuurina".</p> <p>Kristinuskon tuli Afrikkaan ensimmäisen kerran jo noin 300-luvulla. Tästä huolimatta valtaosa Afrikan kristillisistä kirkkoista on niin sanottuja lähetyskirkkoja, 1700-1900-luvulla eurooppalaisten perustamia kirkkoja, ja siten eurooppalainen vaikutus afrikkalaiseen kristinuskoon on merkittävä. Mercy Oduyoye näkee tämän vaikutuksen olleen ensisijassa kielteinen, ja hänen mukaansa erityisesti naisten asema on kärsinyt valkoisesta kristinuskosta ja länsimaisesta raamatuntulkinnasta. Afrikkaan on 1900-luvulla perustettu myös kotoperäisiä ns. AIC-kirkkoja, joissa ollaan tavoiteltu niin sanottua autenttista afrikkalaisuutta. Näissä kirkkoissa ollaan onnistuneesti toteutettu afrikkalaista teologiaa, mutta naisten asema AIC-kirkkoissa ei ole Oduyoyen mukaan merkittävästi lähetyskirkkoja parempi.</p> <p>Oduyoyen mukaan afrikkalaisessa kristinuskossa on länsimaisesta kristinuskosta erillisiä uskonnollisia piirteitä. Hänen mukaansa afrikkalaisille naisille kuva Kristuksesta vapauttajana on erityisen tärkeä, ja Kristus nähdään paitsi synnistä, myös seksismistä vapauttavana lunastajana.</p> <p>Oduyoye tarkastelee afrikkalaisen teologian tärkeimpiä temaattisia kohtia pureutumalla jumalakuvaan, perheeseen, äitiyteen ja naiseuteen. Jumalakuva afrikkalaisessa teologiassa eroaa hänen mukaansa länsimaisesta siinä, että afrikkalaisessa kristinuskossa Jumalasta käytetään myös sukupuolineutraaleja nimityksiä. Nämä nimitykset on omaksuttu afrikkalaisista traditionaalisista uskonnoista.</p>		
Avainsanat – Nyckelord <b>feminismi, feministinen teologia, womanismi, womanistinen teologia, afrikkalainen teologia, Mercy Oduyoye, postkolonialismi, postkolonialistinen teologia</b>		
Säilytyspaikka – Förvaringställe <b>Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia</b>		
Muita tietoja		

## Sisällysluettelo

<b>1. JOHDANTO .....</b>	<b>1</b>
1.1 TUTKIMUSTEHTÄVÄ, METODI JA LÄHTEET .....	1
1.2 AIKAISEMPI TUTKIMUS.....	4
1.3 TUTKIMUKSEN KULKU .....	4
1.4 MERCY AMBA ODUYOYE .....	5
1.5 VAPAUTUKSEN TEOLOGIA JA POSTKOLONIAALINEN TEOLOGIA .....	8
1.6 MUSTA TEOLOGIA JA AFRIKKALAINEN TEOLOGIA .....	10
1.7 FEMINISTINEN TEOLOGIA.....	12
1.8 WOMANISTINEN TEOLOGIA .....	14
<b>2. AFRIKAN KRISTILLISTÄMISEN VAIHEET 300-LUVULTA 1800-LUVULLE.....</b>	<b>17</b>
2.1 KRISTINUSKON TULO AFRIKKAAN .....	17
2.2 KOLONIALISMI .....	19
2.3 KOLONIALISMIN HIIPUMINEN JA LÄHETYSTYÖNTEKIJÖIDEN POISTUMINEN .....	22
<b>3. AFRIKKALAINEN TEOLOGIA 1900- JA 2000-LUVUILLA.....</b>	<b>23</b>
3.1 LÄHETYSTYÖN JÄLKEEN .....	23
3.2 POST-KOLONIAALINEN TEOLOGIA AFRIKKALAISESSA KONTEKSTISSA .....	27
3.3 NAISTEN KOHTAAMA SEKSISMI AFRIKKALAISESSA KULTTUURISSA JA AFRIKKALAISSA KIRKOISSA .....	33
<b>4. AFRIKKALAISEN TEOLOGIAN TEEMOJA .....</b>	<b>38</b>
4.1 JUMALAKÄSITYS .....	38
4.2 PERHE JA AVIOLIITTO .....	39
4.3 ÄITIYS .....	45
4.4 NAISEUS .....	46
4.5 SANANLASKUJEN JA MYTTIEN MERKITYS AFRIKKALAISESSA KULTTUURISSA .....	51
4.6 RAAMATUN TÄRKEIMMÄT KOHDAT .....	52
4.6.1 Luominen .....	52
4.6.2 Exodus.....	53
4.6.3 Jeesus vapauttajana .....	55
4.6.4 Jumalan liitto .....	56
4.6.5 Raamatun esikuvalliset naiset .....	57
<b>5. CIRCLE OF CONCERNED AFRICAN WOMEN THEOLOGIANS .....</b>	<b>60</b>
5.1 HISTORIA .....	60
5.2 MISSIO.....	64
<b>6. NAISET EKUMENISESSA LIIKKEESSÄ.....</b>	<b>73</b>
6.1 KIRKKOJEN MAAILMANNEUVOSTON ”EKUMENINEN VUOSIKYMMEN: KIRKOT NAISTEN TUEKSI” .....	73
6.2 ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS .....	76
<b>7. JOHTOPÄÄTÖKSET .....</b>	<b>80</b>
<b>LÄHDE- JA KIRJALLISUUSLUETTELO.....</b>	<b>88</b>
LÄHTEET .....	88
KIRJALLISUUS.....	88
INTERNET-LÄHTEET .....	89

# 1. Johdanto

## 1.1 Tutkimustehtävä, metodi ja lähteet

Afrikasta on tullut 2000-luvulla kristinuskolle keskeinen alue. Siinä missä Euroopassa ja muissa länsimaissa kristinusko on menettänyt suosiotaan, on Afrikassa kristinusko yhä suosituampi uskonto ja kristinuskon globaali painopiste onkin siirtynyt viime vuosikymmeninä Afrikkaan. Tämä nousu on tapahtunut erityisesti siirtomaa-ajan jälkeisellä, postkoloniaalisella ajalla. Postkoloniaaliseksi ajaksi voidaan Afrikan kontekstissa nimittää aikaa 1900-luvun puolivälistä eteenpäin.

Maisteritutkielmani aihe on Mercy Oduyoyen teologia. Tutkimuskysymykseni on, mitkä ovat afrikkalaisen teologian erityispiirteet, sekä miten feministinen ja womanistinen ajattelu näkyy Oduyoyen teologiassa. Lähtöoletukseni on, että hänen teologiansa ilmentää postkolonialismia, kristinuskon nousua ja naisten tuloa teologian subjekteiksi.

Käytän päälähteinä Oduyoyen teoksia *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa*, *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy* sekä *Who Will Roll the Stone Away? The Ecumenical Decade of the Churches in Solidarity with Women*. Tärkeimpinä sekundaarilähteinä olen käyttänyt Carrie Pembertonin teosta *Circle Thinking: African Women Theologians in Dialogue with the West*, Rachel NyaGondwe Fiedlerin teosta *A History of the Circle of Concerned African Women Theologians (1989-2007)*, Susan Parsonin *The Cambridge Companion to Feminist Theology* sekä Mercy Oduyoyen ja Virginia Fabellan teosta *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology: Reflections from the Women's Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians*.

Tutkielmani metodi on systemaattinen analyysi. Analysoin tutkielmassani lähteitä ja niiden termistöä. Tässä olen hyödyntänyt Jari Jolkkosen teosta *Metodiopas: Systemaattinen analyysi tutkimusmetodina*.<sup>1</sup> Tässä johdantoluvussa määrittelen jo tarkemmin, mitä afrikkalaisella teologialla, postkolonialismilla sekä feminismillä ja womanismilla yleisesti tarkoitetaan.

Oduyoyen oma tuotanto on laaja, ja hän on vaikutusvaltaisimpia afrikkalaisia naisteologeja. Hän on tehnyt pitkän uran paitsi akateemisessa maailmassa, myös toiminut laajasti ekumeenisessa liikkeessä.<sup>2</sup> Lisäksi hän on perustanut Circle of Concerned African Women Theologians -verkoston, joka kannustaa afrikkalaisia naisia kirjoittamaan ja

<sup>1</sup> Jolkkonen 2007.

julkaisemaan teologiaa omasta perspektiivistään ja julkaisemaan ”omia tarinoitaan” vastapainoksi teologialle, joka on aiemmin keskittynyt pääosin globaalin pohjoisen teologeille, jotka usein ovat lisäksi olleet miehiä.<sup>3</sup> Käsittelen työssäni erikseen Circle of Concerned African Women Theologians’ia myöhemmin omassa luvussaan. Määrittelen tutkielmani alussa myös aiheelleni keskeisiä käsitteitä, kuten feministinen ja womanistinen teologia, musta ja afrikkalainen teologia sekä vapautuksen teologia. Tutkimukseni metodi on systemaattinen analyysi, ja systemaattisella analyysillä pyrin selittämään nämä aiheelleni keskeiset käsitteet.

Mercy Oduyoye kuuluu itse ghanalaiseen Akan-heimoon, ja hänen aviomiehensä nigerialaiseen Yoruba-heimoon. Tästä johtuen Oduyoye itse tarkastelee afrikkalaista teologiaa nimenomaan näiden kahden heimon kontekstista, ja samoin oma työniikin keskittyy näihin heimoihin. Vaikka puhun työssäni ”afrikkalaisesta teologiasta”, on siis tärkeää huomata, että olen kuitenkin rajannut tarkasteluni kahteen länsiafrikkalaiseen heimoon. Oduyoye mainitsee teoksissaan, että esimerkiksi itäafrikkalainen teologia eroaa jo jossain määrin hänen kirjoittamastaan ”afrikkalaisesta teologiasta”. Joitakin koko mantereen kattavia yleistyksiä on kuitenkin hänen mukaansa mahdollista tehdä, ja tällaiset laajat teologiset yleispiirteet koskevat ennen kaikkea naisten asemaa.<sup>4</sup> Afrikkalainen kulttuuri voidaan jakaa matrilineaarisiin ja patrilineaarisiin kulttuureihin, ja tällä tavalla voidaan tehdä yleistyksiä, joissa esimerkiksi matrilineaarisista kulttuureista puhutaan yksiselitteisesti ”afrikkalaisena kulttuurina”.<sup>5</sup> Oduyoyen Akan-heimo on matrilineaarinen ja aviomiehensä Yoruba-heimo puolestaan patrilineaarinen, joten hän tarkastelee molempia kulttuureita teoksissaan.

Kristinuskon painopiste on siirtynyt 1900-luvun ja 2000-luvun alun aikana globaalista pohjoisesta globaaliin etelään. Keskivertokristitty on muuttunut globaalissa etelässä eläväksi ei-valkoiseksi köyhäksi naiseksi. Kun keskivertokristityn kuva on muuttunut radikaalisti, on tärkeää tarkastella, millaisen muutoksen teologia on kokenut, sillä erilaisissa konteksteissa elävät ihmiset tulkitsevat teologiaa eri tavoilla.<sup>6</sup>

Mercy Oduyoye korostaa, kuinka tärkeää on ymmärtää afrikkalaisen ja ylipäättään ei-länsimaisen teologian erityispiirteitä ja niitä tarpeita, joita teologiaa kirjoittavilla globaalista etelästä tulevilla ihmisillä kristinuskon suhteen on. Se teologinen narratiivi, jota keskiluokkaiset, eurooppalaiset miespuoliset lähetystyöntekijät afrikkalaisille kristinuskoon

<sup>2</sup> Smith <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/mercy-amba-oduyoye>, luettu 27.2.2020

<sup>3</sup> Smith <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/mercy-amba-oduyoye>, luettu 27.2.2020

<sup>4</sup> Oduyoye 1995, 3-4.

<sup>5</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 11.

<sup>6</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 5-6.

käännyttävälle kertoivat, ei sisältänyt lähes mitään yhtymäkohtia afrikkalaisten käännyttävien elämään. Kristinusko tuotiin Afrikkaan ikään kuin liimaamalla eurooppalainen uskonto ja tavat afrikkalaisen kulttuurin päälle, ja tässä tehtiin Oduyoyen mukaan se virhe, ettei afrikkalaiseen kulttuuriin oltu perehdytty lähes ollenkaan. Lähetystyöntekijöillä ei ollut tarpeeksi tietoa afrikkalaisesta kulttuurista ja afrikkalaisten tavoista harjoittaa uskontoa.<sup>7</sup>

Tarkastelen työssäni, millaisia vaikutuksia lähetystyöllä on Afrikkaan ollut, ja miten afrikkalaiset kristilliset kirkot alkoivat rakentaa omaa toimintaansa 1960-luvulta lähtien, kun eurooppalaiset siirtomaaisännät ja lähetystyöntekijät hiljalleen poistuivat mantereelta, ja Afrikan maat alkoivat itsenäistyä. Tarkastelen Afrikan historiaa varhaiskirkon aikana, kristillistämisen eri vaiheina ja lopuksi itsenäisenä mantereena.

Keskityn työssäni tarkastelemaan myös feminismiä ja womanismia. Oduyoye identifioituu feministiksi, mutta kritisoi valtavasti valkoista feminismiä ja sitä vahingollista vaikutusta, joka länsimaisella feminismillä on afrikkalaisiin naisiin ollut. Oduyoye nostaa esille muun muassa sen, että länsimaiset feministit ovat kolonialismin jälkeisinä vuosina toimineet itse globaalissa etelässä elävien naisten ääninä, ja Oduyoyen näkemyksen mukaan usein antaneet afrikkalaisista naisista ja heidän tarpeistaan virheellisen kuvan. Hän toteaaakin, että marginaalissa elävillä ihmisillä harvoin on se ylellisyyys, että he voisivat itse kertoa omasta sorrostaan.<sup>8</sup>

Huolimatta siitä, että Oduyoye itse kuuluu metodistikirkkoon, hän ei juurikaan tuo omaa tunnustuskuntaansa esille tai kirjoita erityisesti metodistista teologiaa, vaan puhuu usein yleisesti kristinuskosta ja kristillisyydestä tarkentamatta omaa tunnustuskuntaansa. Tähän on mahdollisesti vaikuttanut Oduyoyen laaja kokemus ekumeenisesta työstä, ja toisaalta afrikkalaisten kirkkojen tarve toimia yhdessä, kristittyinä, eikä ”leirytyä tunnustuskuntiin”.<sup>9</sup>

Oduyoye puhuu rasismista lähinnä käsitellessään kolonialismin aikaa ja lähetystyöntekijöiden suhtautumista afrikkalaisiin, mutta rakenteellinen rasismi vaikuttaa nähdäkseni myös nykypäivänä afrikkalaiseen teologiaan ja siihen kontekstiin, jossa afrikkalaiset ja mustat teologit toimivat. Rakenteelliseksi rasismiksi voidaan määritellä sellainen rasismi, joka näkyy arkipäivässä ja yhteiskunnallisissa rakenteissa.

Koin tutkielmaa kirjoittaessa hieman ongelmalliseksi ”rotu”-sanon käyttämisen. ”Rotu” esiintyy usein lähdeteksteissäni ja jonkin verran myös Oduyoyen omissa teoksissa. Vaikka

<sup>7</sup> Oduyoye 1986, 5.

<sup>8</sup> Oduyoye 1986, 42-46.

<sup>9</sup> Oduyoye 1986, 48.

ihmisrotuja ei biologisesti ole olemassa, on ”rotu”-sanaa historiallisesti käytetty sortamaan mustia ihmisiä ja käyttämään heitä esimerkiksi orjuuteen. Siten, vaikka ”rotu” ihmisten välillä onkin sosiaalinen konstruktio, on tärkeää puhua niillä samoilla termeillä, mitä myös sortavassa merkityksessä on käytetty, sillä esimerkiksi ”rasismi”-sana, joka viittaa rotuihin perustuvaan syrjintään, tarkoittaa juuri sellaista syrjintää, jota tehdään perustuen sosiaaliseen konstruktioon ihmisroduista. ”Rotu”-sanaa käytettäessä ei siis viitata biologisiin ihmisrotuihin, vaan sosiaaliseen konstruktioon ihmisroduista, jota on historiallisesti käytetty sorron välineenä.

## **1.2 Aikaisempi tutkimus**

Mercy Oduyoyen teologista ajattelua on tutkittu jonkin verran. Oduyoyen perustamaa Circle of Concerned African Women Theologians-verkostoa on tutkinut erityisesti Carrie Pemberton teoksessa *Circle Thinking: African Women Theologians in Dialogue With the West*, joka julkaistiin vuonna 2003 sekä Rachel NyaGondwe Fiedler vuonna 2017 julkaistussa *A History of the Circle of Concerned African Women Theologians (1989-2007)*. Sekä Pembertonin että NyaGondwe Fiedlerin teoksissa keskitytään Circleen, mutta kummassakin teoksessa on oma lukunsa myös Mercy Oduyoyesta, jossa tutustutaan häneen teologina laajemmin. Oduyoyen ajattelua on tutkittu myös teoksessa *African Women, Religion and Health: Essays in Honor of Mercy Amba Ewudzina Oduyoye*, jonka ovat toimittaneet Isabel Apawo ja Sarojini Nadar.

## **1.3 Tutkimuksen kulku**

Tutkimukseni etenee niin, että johdannon jälkeen luvuissa 2 ja 3, *Afrikan kristillistämisen vaiheet 300-luvulta 1800-luvulle* ja *Afrikkalainen teologia 1900- ja 2000-luvuilla* tarkastelen afrikkalaista historiaa, sen jälkeen luvussa 4 *Afrikkalaisen teologian teemoja* käsittelen afrikkalaista teologiaa ja sen tärkeimpiä asiakysymyksiä, ja luvuissa 5 ja 6, *Circle of Concerned African Women Theologians* ja *Naiset ekumeenisessa liikkeessä* tarkastelen järjestöjä, joissa Oduyoye on toiminut ja jotka ovat olleet hänen teologialleen keskeisiä. Työssäni on siis ensimmäisenä kaksi historialukua, sitten varsinainen teemaluku, ja viimeisenä kaksi järjestölukua.

Tarkastelen johdantoluvussa vielä Mercy Oduyoyen elämää ja määrittelen tutkielmalleni keskeisiä käsitteitä, kuten afrikkalainen teologia, postkoloniaalisuus sekä feministinen ja womanistinen teologia. Varsinaisissa pääluvuissa otan huomioon sen, että Mercy Oduyoye on kirjoittanut monenlaisista asioista ja toiminut eri suunnilla. Ryhmittelen sen vuoksi lähdeaineistoni kolmeen osaan. Ensiksi, pääluvuissa 2-3, käsittelen Afrikan

historiaa. Oduyoye käsittelee itse teoksissaan Afrikan historiaa hyvin suppeasti, ja tästä syystä myös oman tutkielmani historiaosuus on tiivis esitys kristillistämisen eri vaiheista. Keskityn historialuvussa kolonialismiin Afrikassa, mutta työssäni muodostuu linja afrikkalaisen teologian kehittymisestä 300-luvun varhaiskirkkojen ajalta aina 1900- ja 2000-luvun postkolonialistiseen aikaan saakka. Toiseksi, luvussa 4, paneudun afrikkalaisen teologian teemoihin, ja siten neljäs pääluku on tutkielmalleni temaattisesti kaikkein keskeisin. Neljäs pääluku on jaettu useampaan alalukuun, joissa käsittelen afrikkalaiselle teologialle keskeisiä aiheita. Näitä alalukuja ovat jumalakäsitys, perhe ja avioliitto, äitiys, naiseus ja Raamatun keskeiset kohdat.

Kolmanneksi, eli luvuissa 5-6, selvitän niitä järjestöjä, joissa Oduyoye on toiminut. Viides luku käsittelee Oduyoyen perustamaa verkostoa Circle of Concerned African Women Theologians, ja kuudennessa luvussa puolestaan käsittelen laajemmin naisten asemaa ja toimintaa ekumeenisessa liikkeessä keskittyen erityisesti Ecumenical Association of Third World Theologians-verkostoon, jossa Oduyoye on toiminut myös aktiivisesti. Kuudennessa luvussa tarkastelen myös Kirkkojen maailmanneuvoston vuosina 1988-99 järjestettyä naisten ekumeenista vuosikymmentä, jonka tarkoituksena oli kiinnittää erityishuomiota naisten mahdollisuuksiin toimia ekumeenisessa liikkeessä. Johtopäätökset-luvussa pyrin kokoamaan nämä eri asiakokonaisuudet Oduyoyen ajattelussa johdonmukaiseksi rakenteeksi.

## **1.4 Mercy Amba Oduyoye**

Mercy Oduyoye on ghanalainen teologi, joka syntyi 21.10.1934. Hän on metodisti, ja hän syntyi vanhimpana tyttärenä yhdeksänlapsiseen perheeseen, jonka äiti oli Mercy Dakwaa Yamoah ja isä Charles Kwaw Yamoah. Charles Kwaw Yamoah toimi Ghanan Wesley-metodistikirkon johtajana vuosina 1973-1977.<sup>10</sup> Oduyoye on tehnyt pitkän ja monipuolisen uran niin akateemisessa maailmassa kuin ekumeenisessa liikkeessäkin. Hän on toiminut ekumeenisessa liikkeessä esimerkiksi Kirkkojen maailmanneuvostossa, ja on myös ollut mukana naisiin kohdistuvan väkivallan vastaisessa työssä.<sup>11</sup> Oduyoyea voidaan perustellusti pitää ”afrikkalaisten naisten teologioiden äitinä”.<sup>12</sup>

Oduyoye johtaa Institute of Women in Religion and Culture-nimistä instituuttia Trinity Theological Seminaryssa Ghanassa. Ennen teologista uraansa hän kouluttautui opettajaksi, ja hän opiskeli vuosina 1953-54 opettajankoulutuksessa Kumasi College of Technologyssa.

<sup>10</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 11-12.

<sup>11</sup> <https://shiloh-project.group.shef.ac.uk/interview-with-professor-mercy-oduyoye/> luettu 27.2.2020

<sup>12</sup> Smith <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/mercy-amba-oduyoye>, luettu 2.11.2019



Valmistuttuaan hän työskenteli opettajana Asawasen metodistisessa tyttökoulussa vuosina 1954-59.<sup>13</sup>

Oduyoye oli alun perin suunnitellut jatkavansa uraa opettajana, mutta hän päätyi opiskelemaan teologiaa ”kutsumuksen kautta”.<sup>14</sup> Hän on opiskellut teologiaa niin Afrikassa kuin Euroopassakin, ja hän on valmistunut teologian kandidaatiksi Ghanan yliopistosta vuonna 1963<sup>15</sup> ja vuonna 1965 kandidaatiksi Cambridgen yliopistosta. Maisteriksi hän valmistui myös Cambridgen yliopistosta vuonna 1969. Oduyoyelle on lisäksi myönnetty kunniatutkinto Stellenbosch’n yliopistosta, University of Western Cape’sta sekä Yalen yliopistosta. Oduyoye oli ensimmäinen nainen, joka valmistui Ghanan yliopistosta Bachelor of Arts-tutkinnolla valmistuttuaan vuonna 1963.<sup>16</sup>

Oduyoye käynnisti uransa toimimalla vuosina 1967-79 Kirkkojen maailmanneuvostolla nuorten koulutusasioiden sihteerinä Christian Education and Youth -laitoksella ja myöhemmin nuorisosihteerinä All Africa Conference of Churches’ssa. Hän on toiminut Kirkkojen maailmanneuvostolla pääsihteerin sijaisena vuosina 1984-1994, sekä lisäksi Ecumenical Association of Third World Theologians’n (EATWOT) ensimmäisenä naispuolisena puheenjohtajana, ja hän on perustanut Circle of Concerned African Women Theologians’n vuonna 1989. Circle of Concerned African Women Theologians’n tarkoituksena on kannustaa afrikkalaisia naisia tutkimaan, kirjoittamaan ja julkaisemaan teologiaa afrikkalaisista asioista ja perspektiivistä. Akateemisen uransa aikana Oduyoye on opettanut Harvardin yliopistossa, Union Theological Seminaryssa New Yorkissa sekä Ibadanin yliopistossa Nigeriassa.<sup>17</sup>

Oduyoye kuuluu äitinsä puolelta ghanalaiseen matrilineaariseen Akan-heimoon, ja aviomiehensä kautta hän on tutustunut myös nigerialaiseen patrilineaariseen Yoruba-kulttuuriin, jota Oduyoye kuvailee patriarkaaliseksi ja ”itselleen traumaattiseksi kokemukseksi”.<sup>18</sup> Oduyoye meni naimisiin vuonna 1968 Adedoyin Modupe Oduyoyen, Yalen yliopistosta valmistuneen lingvistin kanssa. Oduyoyen mukaan avioliitto syvensi hänen ”ekumeenista ymmärrystään”, sillä hänen aviomiehensä on anglikaani. Myös erilaisesta kulttuurisesta taustasta tuleminen vaikutti Oduyoyeen.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Smith <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/mercy-amba-oduyoye>, luettu 3.11.2019

<sup>14</sup> Smith <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/mercy-amba-oduyoye>, luettu 3.11.2019

<sup>15</sup> Ghana on Iso-Britannian entinen siirtomaa, ja tästä johtuen Ghanan yliopisto oli osa University of Londonia vuoteen 1963 asti. Ghana itsenäistyi Iso-Britanniasta vuonna 1957.

<sup>16</sup> Smith <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/mercy-amba-oduyoye>, luettu 2.11.2019

<sup>17</sup> Smith <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/mercy-amba-oduyoye>, luettu 3.11.2019

<sup>18</sup> Oduyoye 1995, s. 6

<sup>19</sup> Smith <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/mercy-amba-oduyoye>, luettu 2.11.2019

Akan-kulttuurissa, johon Oduyoye kuuluu, naisilla ja tytöillä oli keskeinen asema, ja tytöt saivat jo pienestä pitäen paljon vastuuta suvun ja perheen piirissä. Oduyoye kuvailee olleensa tunnollinen lapsi, joka menestyi kouluissa ”kuin poika”. Akan-kulttuurissa avioliitto ei poissulkenut naisten työssäkäyntiä, ja lähes jokainen Oduyoyen tuntema naimisissa ollut nainen jatkoi yhä omassa työssään, ja siten avioliitto usein vain lisäsi naisten työmäärää. Oduyoyen lähipiirissä eläneet naiset eivät kuitenkaan kokeneet tätä ongelmana, sillä heidät oltiin kasvatettu malliin, jossa naiset olivat sitä onnekkaampia, mitä suurempi työmäärä heillä oli ja mitä suurempi määrä ihmisiä oli heistä riippuvaisia, eikä tätä mallia juuri kyseenalaistettu. Akan-heimossa naisilla oli myös huomattavaa päätösvaltaa kodin piirissä, sillä *ohemaa*, queen mother, oli hierarkiassa ylempi kuin *ohene*, king.<sup>20</sup> Oduyoyen mukaan Akan-heimon historia myös pohjautuu tarinaan Eku-nimisestä papittaresta, joka saapui muun kansan kanssa pohjoisesta Afrikasta etelään päin Atlantin rannikolle, ja kun he etsivät vettä, Eku maistoi vettä ensimmäisenä varmistaakseen, ettei se ole myrkytettyä, ja vasta kun Eku oli juonut vettä ja muut olivat nähneet ettei hänelle käynyt kuinkaan, kansa alkoi huutaa ”*Ekuso*”, Eku on maistanut, ja menivät itse juomaan. Tämä paikka josta kansa otti vettä, on nykyään nimeltään Eku-Aso, ja Oduyoye käyttää tätä tarinaa esimerkkinä siitä, kuinka Akan-kulttuurissa naiset ovat usein tarinoiden keskiössä ja nimenomaan naiset johtavat koko yhteisöä vapauteen ja vaurauteen.<sup>21</sup>

Oduyoyen käsitys osallisuudesta ja perheen sisäisestä hierarkiasta järkkäyi hänen tutustuttuaan läsinigerialaiseen Yoruba-kulttuuriin, joka – kuten mainittua – oli korostuneen patriarkaalinen ja jossa vaimo on yksi miehensä työntekijöistä, mutta hänellä ei ole päätöksentekovaltaa kotia koskevissa asioissa.<sup>22</sup> Toisaalta Oduyoye kuvailee myös Akan-kulttuurissa naisten aseman olevan todellisuudessa hyvin rajoittunut, sillä vaikka naisilla näennäisesti on perheen sisällä valtaa ja kunnioitettu asema, nainen ansaitsee kunnioitusta ainoastaan mikäli hän pysyy tiukasti siinä roolissa, joka hänelle on annettu, ja kaikenlainen tästä roolista poikkeaminen voi saattaa naisen naurunalaiseksi tai jopa vaarantaa hänen fyysistä turvallisuuttaan. Tästä syystä Oduyoye siis tarkastelee sukupuolirooleja koko Afrikassa, ei vain omassa kotimaassaan Ghanassa.<sup>23</sup>

Oduyoyen henkilökohtainen elämä on poikennut monella tapaa traditionaalisesta afrikkalaisen naisen elämästä. Hän on tehnyt pitkän akateemisen uran, eikä hänellä ole lapsia,

<sup>20</sup> Oduyoye 1995, s. 7

<sup>21</sup> Oduyoye 1995, 8.

<sup>22</sup> Oduyoye 1995, 7-8.

<sup>23</sup> Oduyoye 1995, 15.

mikä on kenties suurin poikkeus siitä, millaista elämää naisilta Akan-kulttuurissa yleensä odotetaan.<sup>24</sup>

Oduyoye on nostanut esille afrikkalaisten naisten aseman lisäksi muitakin Afrikkaa koskevia ongelmia. Vuonna 1997, vastavalittuna EATWOT:n pääsihteerinä, hän piti puheen *All Africa Conference of Churches*'n (AACC) konferenssissa Addis Abebassa ja toi esille Afrikan taloudellisia haasteita sekä koulutuksen heikon tason asettamat ongelmat. Hän puhui erityisesti Afrikan taloudellisesta epätasa-arvosta ja korruptiosta, ja totesi, että ”olemalla köyhiä, me teemme toisista rikkaita”. Taloudelliseen epätasa-arvoon liittyvät ongelmat ovat Oduyoyen mukaan Afrikan suurimpia postkoloniaalisen ajan ongelmia. Keskeisiä kysymyksiä Oduyoyen teoksissa on myös se, kuinka Afrika, jonka kulttuurissa yhtenäisyys ja yhteisö korostuu suuresti, voi olla niin ”jakautunut ja rikkinäinen”.<sup>25</sup>

Nuoruudessaan Oduyoye sanoo erityisesti Raamatun ja John Stuart Millin teoksen *The Subjection of Women* vaikuttaneen häneen ja hänen käsitykseensä naisten roolista. Hän tunnistaa, että molemmat näistä teoksista ovat länsimaisia, ja pitää sitä huomionarvoisena, että hänelläkin, Afrikassa kasvaneena, kaksi eniten häneen vaikuttanutta kirjaa ovat länsimaisia tuotoksia. Hän kiittää silti Millin teosta sen valistusanalyysistä siitä, kuinka naiset menettävät autonomiansa avioliiton ja lasten synnyttämisen myötä, sillä se auttoi häntä tarkastelemaan sekä länsimaista että omaa kulttuuriaan kriittisesti.<sup>26</sup>

Oduyoye korostaa afrikkalaisten itsenäisten kirkkojen (*African Instituted Churches* / *African Independent Churches*, lyhenteeltä AIC:t) tärkeyttä, sillä ne kantavat hänen mukaansa itsessään todellista afrikkalaista hengellisyyttä ja teologista alkuperäisyyttä. AIC:t toimivat hänen nähdäkseen hyvinä esikuvina ja kumppaneina myös Circle of Concerned African Women Theologians'n toiminnalle. Oduyoyen omaan teologiaan on näiden kirkkojen lisäksi vaikuttanut suuresti postkoloniaalinen ja feministinen diskurssi, joiden merkitystä ei myöskään pidä vähätellä niin Oduyoyen henkilökohtaisessa teologiassa, kuin Circlen teologiassakaan.<sup>27</sup>

### **1.5 Vapautuksen teologia ja postkoloniaalinen teologia**

Mercy Oduyoye kuvailee olevansa vapautuksen teologi, ja se käy ilmi myös hänen kirjallisesta tuotannostaan. Vapautuksen teologia on Latinalaisesta Amerikasta lähtöisin oleva teologian suuntaus, johon on vaikuttanut vahvasti Gustavo Gutierrezin vuonna 1988 julkaistu

<sup>24</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 32.

<sup>25</sup> Pemberton 2003, 64-66.

<sup>26</sup> Pemberton 2003, 78.

<sup>27</sup> Pemberton 2003, 90.

teos *A Theology of Liberation* sekä Juan Segundon teos *The Liberation of Theology*. Myös Medellinin piispankokous 1968, johon osallistui latinalaisamerikkalaisia piispoja ympäri mannerta, vaikutti vapautuksen teologian syntyyn.<sup>28</sup> Vapautuksen teologia syntyi kontekstissa, jossa kristityt papit ja maallikot alkoivat kiinnittää kasvavaa huomiota Latinalaisen Amerikan köyhään enemmistöön ja heidän kamppailuunsa marginalisaatiota, köyhyyttä ja sortoa vastaan. Tämän voidaan nähdä synnyttäneen syvän hengellisen yhteyden köyhiin ja köyhyyteen, samoin kuin tietoisuuden heidän elinolojensa kurjuudesta, sekä ihailua sorrettujen ihmisten keskinäisestä solidaarisuudesta. Tärkeimpänä asiana näille papeille ja maallikoille syntyi tarve ymmärtää paremmin niitä sosiaalisia, taloudellisia ja poliittisia rakenteita, jotka aiheuttavat epätasa-arvoisuutta ja sortoa. Tämä ymmärrys johti lopulta sellaisiin yhteiskunnallisiin ja kirkollisiin toimiin, josta syntyi vapautuksen teologia.<sup>29</sup>

Vapautuksen teologia terminä viittaa useisiin moderneihin teologisiin tulkintoihin, joissa pyritään samaistamaan Jumalan läsnäolo ja voima sorrettujen ihmisten elämään, ja näkemään nämä ihmiset Jumalan lunastuksen valossa, joka manifestoituu Jeesuksessa Kristuksessa. Näiksi sorretuiksi ihmisiksi voidaan nähdä naiset, tietyt rodut, luokat ja sosiaaliset ryhmät. Vapautuksen teologian haaroiksi voidaan nähdä muun muassa feministinen, musta, afrikkalainen ja aasialainen teologia. *Ecumenical Association of Third World Theologians* on tarjonnut tilan käydä hedelmällistä dialogia ja tehdä yhteistyötä eri vapautuksen teologioiden kesken, ja siten EATWOT on ollut yksi tärkeä instituutti vapautuksen teologian kehittymiselle.<sup>30</sup>

Vuosina 1960-80 julkaistiin useita teologisia kirjoituksia, joissa käsiteltiin metodologisia kysymyksiä siitä, miten tällaista latinalaisamerikkalaista vapautuksen teologiaa ja siihen kuuluvaa sosiaalista analyysia – joka toisaalta vaati dialogia yhteiskuntatieteiden kanssa - voitaisiin käsitellä. Esseissä käsiteltiin myös tarvetta pyhien kirjoitusten ja tradition hermeneuttiselle käsittelemiselle ja praksiksen merkityksellisyyttä niin epistemologisena instrumenttina kuin myös vahvistavana periaatteena.<sup>31</sup>

Katolinen kirkko on Vatikaania myöten ottanut kantaa vapautuksen teologiaan, ja paavi Johannes Paavali II on todennut, että vapautuksen teologia on ”sekä tarpeellista että otollista”.<sup>32</sup> Vapautuksen teologia eri sovellutuksineen on näkynyt myös Kirkkojen

<sup>28</sup> Oduyoye 1986, 15-16.

<sup>29</sup> Bonino 2002, 1120. Boninon määritelmä vapautuksen teologiasta sisältyy Nicholas Losskyn toimittamaan teokseen *Dictionary of the Ecumenical Movement*.

<sup>30</sup> Bonino 2002, 1120.

<sup>31</sup> Bonino 2002, 1121.

<sup>32</sup> Bonino 2002, 1121.

maailmanneuvostossa, missä sen voidaan nähdä näkyneen erityisesti ohjelmissa *The Church and the Poor* sekä *Programme to Combat Racism*.<sup>33</sup>

Vapautuksen teologiassa on 1980- ja 90-luvuilta lähtien alettu kiinnittää huomiota globalisaation tuomiin sosiaaliin, kulttuurisiin ja ekonomisiin haasteisiin sekä neoliberalistisen talousmallin aiheuttamaan marginalisaatioon ja sosiaaliseen sekä yksilölliseen epätasapainoisuuteen. Nämä tekijät ovat vaikuttaneet siihen, että vapautuksen teologian poikkitieteellisyys on kasvanut, sillä vapautuksen teologiaan vaikuttavat läheisesti myös sosiaalipsykologian, kulttuuriantropologian ja taloustieteen tieteenalat. Tämä poikkitieteellisyys on syventänyt vapautuksen teologian tiettyjä teologisia ydinpiirteitä, kuten kolminaisuus, ekklesiologia ja eskatologia, ja toisaalta mahdollistanut sen, että vapautuksen teologia on voinut kiinnittää suurempaa huomiota uusissa uskonnollisissa liikkeissä ilmeneville tarpeille, ja niille tarpeille, jotka käyvät ilmi ihmisten uskonnollisesta etsimisestä.<sup>34</sup>

Postkoloniaalinen teologia on postkoloniaalisen kritiikin soveltamista teologiaan. Nimensä mukaisesti se on teologiaa, jossa tarkastellaan jälkikolonialistista maailmaa.<sup>35</sup> Kolonialismi vaikutti koko maailmaan tavalla tai toisella; globaalin pohjoisen valtioihin, erityisesti eurooppalaisiin siirtomaaisäntävaltioihin niin, että kyseiset valtiot osallistuivat Afrikan ja jossakin määrin myös muun globaalin etelän ihmisten ja kansojen hyväksikäyttöön, ja moniin Afrikan kansoihin vuosikymmeniä kestäneenä niin taloudellisenä kuin inhimillisenä riistona<sup>36</sup>. Postkoloniaalisen kritiikin mukaan länsimaista kristinuskoa on merkittävästi muokannut ja sitä jopa määrittelee eurooppalainen kolonialismi, ja länsimainen kristinusko on vahvistanut eurosentrismiä ja valkoista ylivaltaa yhdessä kolonialismin kanssa.<sup>37</sup> Mercy Oduyoyen lähestymistapa teologiaan on saanut vahvasti vaikutteita postkoloniaalisesta kritiikistä ja postkoloniaalisesta teologiasta.

## **1.6 Musta teologia ja afrikkalainen teologia**

Musta teologia ja afrikkalainen teologia ovat hieman toisistaan eroavia termejä. Molemmat teologiat ovat vahvasti kytköksissä vapautuksen teologiaan.

Afrikkalainen teologia on kontekstuaalista teologiaa, jonka lähtökohtana on afrikkalaisuus. Afrikkalainen teologia on leimallisesti juuri Afrikan mantereelta lähtevää

<sup>33</sup> Bonino 2002, 1121.

<sup>34</sup> Bonino 2002, 1121.

<sup>35</sup> Sugirtharajah 2001, 5-8.

<sup>36</sup> Rivera 2007, 26-28.

<sup>37</sup> Sugirtharajah 2001, 15-17.

teologiaa, musta teologia sen sijaan on ollut voimakkaasti näkyvillä myös Yhdysvalloissa.<sup>38</sup> Musta teologia on syntynyt 1970-luvulla, ja se syntyi Etelä-Afrikassa apartheidin aikaan niiden ihmisten piirissä, jotka elivät rasistisen sorron alla. Mustan teologian juuret ulottuvat kuitenkin 1970-lukua pidemmälle, sillä ensimmäiset mustaa teologiaa käsittelevät teokset julkaistiin jo 1940-luvulla ja musta katolinen teologia alkoi syntyä 1940-50-lukujen taitteessa. Belgialainen fransiskaani pappi Placide Tempels julkaisi vuonna 1945 teoksen *La Philosophie Bantoue*, joka nähdään käännteentekevänä teoksena mustan teologian synnyssä. Tempels pyrki kuvailemaan afrikkalaista mielenmaisemaa, sellaisena kuin hän sen hahmotti, asiallisesti ja Pembertonin sanoin ”tosissaan”. Vuonna 1955 julkaistiin teos *Life and Unity among the Bashi, Banyarwanda and Barundi*, joka oli Euroopassa kouluttautuneen, katolisen kongolaisen papin Vincent Mulagon kirjoittama. Vuonna 1956 julkaistiin ruandalaisen papin Alexis Kagamen teos *La Philosophie bantou-rwandaise de l'être*, ja samana vuonna julkaistiin myös teos *Des prêtres noirs s'interrogent*, jonka kirjoittamiseen oli osallistunut useita afrikkalaisia pastoreita. Vuonna 1976 Kagame julkaisi teoksen *La philosophie bantou comparée*, jossa Kagame hahmotteli yleistä bantu-filosofiaa. Nämä teokset yhdessä vaikuttivat siihen, että Afrikassa alkoi kehittyä oma, eurooppalaisesta teologiasta melko itsenäinen musta teologia, jonka kirjoittajina toimivat syntyperäiset, joskin Euroopassa kouluttautuneet, mustat teologit.<sup>39</sup>

Musta tai afrikkalainen teologia ei silti saanut kehittyä aivan omassa rauhassaan. Vuonna 1958 belgialainen lähetystyöntekijä, katolinen isä Vanneste totesi, ettei ”vielä ole aika lanseerata afrikkalaista teologiaa” ja totesi samalla, että vain eurooppalaisella kulttuurilla on ymmärrystä ja pääsy ”korkealuokkalliseen täydellisyyteen, jonka koko maailma tunnistaa”. Tämä liittyi Kongon itsenäisyystaisteluissa käytyihin keskusteluihin, mutta kuvastaa myös sitä, kuinka synnyillään olevaan afrikkalaiseen teologiaan eurooppalaiset suhtautuivat.<sup>40</sup>

Ne afrikkalaiset, jotka olivat kuitenkin jo saaneet teologisen koulutuksen, eivät suostuneet luopumaan omasta kontekstistaan lähtevistä teologisista tulkinnoista ja pitivät Vincent Mulagon sanoin kiinni siitä, ettei ole olemassa universaalia teologiaa, ja että afrikkalaistenkin, jotka ovat juuri saaneet vapauden itsenäisyyden muodossa, täytyy laajentaa tämä saatu vapaus myös teologian tekemiseen. Afrikkalainen teologia oli alun perin katolista ja pääosin ranskankielistä, mutta lähivuosina inkulturoidun teologian puolesta ryhtyivät

<sup>38</sup> Pemberton 2003, 41.

<sup>39</sup> Pemberton 2003, 41-42.

<sup>40</sup> Pemberton 2003, 42-43.

puhumaan myös englanninkieliset protestanttiset afrikkalaiset teologit, kuten kenialainen John Mbiti, ghanalaiset Kwesi Dickson ja John Pobee sekä nigerialainen Byang Kato.<sup>41</sup>

1970-luvulla musta poliittinen aktivismi nousi Afrikassa. Musta teologia sai poliittisia sävyjä, kun sitä alettiin harjoittaa Etelä-Afrikassa, jossa harjoitettiin apartheid-politiikkaa. Afrikkalaisamerikkalainen vapautuksen teologi James Cone rinnasti Etelä-Afrikan vapaustaistelun apartheidin alla Yhdysvaltain kansalaisoikeustaisteluun, sillä molemmat olivat suuri yhteiskunnallinen kysymys 1960- ja 70-luvulla.<sup>42</sup> Näin sai alkunsa varsinainen musta teologia, jota heijasteli muun muassa teos *African Theology en Route* Ecumenical Association of African Theologians' lta (EAAT).<sup>43</sup>

Afrikkalainen teologia oli melko jakautunutta. Jotkin teologit halusivat vaalia teologista jatkuvuutta dogmatiikan ja eksegetiikan tutkimisen kautta ja liittää tätä tutkimusta afrikkalaiseen kulttuuriperintöön, mutta toisaalta teologit Etelä-Afrikassa, Yhdysvalloissa ja myös Liberiassa näkivät mustan uskonnollisen identiteetin linkittyvän voimakkaasti ennen kaikkea poliittiseen taisteluun. James Cone korosti 1980-luvulta lähtien, että mustan teologian tulee olla militanttia, aggressiivista ja jopa hyökkäävää valkoista kristinuskoa kohtaan, eikä vain olla kuten ”maltilliset sisaruksensa” ja ”varjella valkoisen teologian hyvää mainetta Kirkkojen maailmanneuvostossa”.<sup>44</sup> Cone liitti voimakkaasti afrikkalaisen mustan teologian yhteen yhdysvaltalaisen kansalaisoikeustaistelun ja yhdysvaltalaisen mustan teologian kanssa, kuten aiemmin mainitsin, ja korosti näiden kahden sortavan kontekstin yhtäläisyyksiä.<sup>45</sup>

Ndabaningi Sithole totesi, ettei kristinuskolla ole mitään pelättävää afrikkalaisen nationalismin nousussa sinänsä, mutta kristinuskon on kyllä mukauduttava ”uuteen ja nopeasti muuttuvaan tilanteeseen”. Kristinuskolla on pelättävää siinä tapauksessa, jos se todistaa olevansa vain maltillinen, kolonialistinen poliittinen voima. Sithole totesi afrikkalaisen nationalismin tulleen jäädäkseen, ja että kristinuskon on hyväksyttävä se ja totuttauduttava tilanteeseen, sillä ”ihmisiä ei ole tehty kristinuskoa varten, vaan kristinuskko ihmisiä varten”.<sup>46</sup>

## **1.7 Feministinen teologia**

Feministinen liike on sen alusta alkaen kritisoinut patriarkaalisten yhteiskunnallisten rakenteiden lisäksi myös kristinuskoa, kristillisiä kirkkoja ja teologiaa. Seksistisiä rakenteita

<sup>41</sup> Pemberton 2003, 43.

<sup>42</sup> Pemberton 2003, 44-45.

<sup>43</sup> Pemberton 2003, 44-45.

<sup>44</sup> Pemberton 2003, 45.

<sup>45</sup> Pemberton 2003, 45-46.

<sup>46</sup> Pemberton 2003, 46.

tukevia raamatunkohtia on nähty olevan Paavalin käskyssä siitä, että naisten tulisi vaieta seurakunnassa (1. Kor. 14:34), sekä toteamuksessa siitä, että Eevan tehtyä ensimmäisen synnin hänen tulee lunastaa itsensä lasten synnyttämisen kautta (1. Tim. 2:11-15). Lisäksi feministinen kritiikki on kohdistunut kirkkoisiin ja reformaattoreihin, sillä heidän kirjoituksissaan on nähty laaja spektri sekstisisiä toteamuksia naisten heikkoudesta, alempiarvoisuudesta, vastaanottavuudesta enemmän kuin toimijuudesta, sekä passiivisuudesta. Jumalan kuvaaminen maskuliinisena ja yleisesti maskuliininen teologinen kieli ovat toimineet uskonnollisina argumentteina oikeuttamaan naisten alisteista asemaa kirkon lisäksi myös yhteiskunnassa.<sup>47</sup>

Toisaalta Uudessa testamentissa voidaan nähdä myös viitteitä siihen, että alkukirkossa miehet ja naiset olivat laajasti tasa-arvoisessa asemassa. Tällaisia viitteitä on esimerkiksi Magdalan Marian ja Junian toimiminen apostoleina<sup>48</sup>, ja se tukee väitteitä siitä, ettei varhainen kristillinen kulttuuri ja kirkko ole ollut seksistinen ainakaan siinä laajuudessa, jossa sen on usein esitetty olevan. Monet tekijät viittaavat siihen, että dikotomiaa hengen ja luonnon, ruumiin, välillä ei juurikaan tunnettu niissä parantavissa teoissa, joita ”Jeesus-liikkeessä” tehtiin, ja että naisilla oli tässä Jeesus-liikkeessä keskeinen rooli. Feministinen tutkimus ja feministinen teologia on kiinnittänyt tähän enenevässä määrin huomiota.<sup>49</sup>

*Dictionary of the Ecumenical Movement*-teoksessa Diane M. Brewster määrittelee feministisen teologian olevan pikemminkin teologinen metodi kuin teologian osa-alue. Brewsterin mukaan feministinen teologia viittaa sellaiseen tapaan tehdä teologiaa, jossa otetaan vakavasti modernin feminismin kritiikki ja johtopäätökset, ja jossa teologiaa tehdään kriittisellä feministisellä hermeneutiikalla. Hänen mukaansa on tärkeä huomata, että feministinen teologia ei tarkoita samaa kuin naisten teologia, sillä kaikki naisteologit eivät pidä itseään feministeinä, eivätkä käytä feministisen teologian metodologiaa. Brewster toteaa, että feministinen teologia voi olla myös miesten tekemää, mikäli teologiassa tarkastellaan kriittisesti kirkon ja teologian patriarkaalisia taustoja. Feministinen teologia ilmiönä ei ole uusi, vaikka termi onkin; yhdysvaltalaiset Elizabeth Cady Stanton, joka kirjoitti teoksen *The Women's Bible* sekä Matilda Joslyn Gage, joka puolestaan kirjoitti teoksen *Woman, Church and State* käsittelivät naisten asemaa kirkossa jo 1800-luvulla, ja heidän voidaan nähdä olleen edelläkävijöitä nykyisille feministiteologeille. Moderni feministinen teologia on kehittynyt

<sup>47</sup> Moltmann-Wendel & May 2002, 471. Moltmann-Wendelin ja Mayn määritelmä feminismistä sisältyy Nicholas Losskyn toimittamaan teokseen *Dictionary of the Ecumenical Movement*.

<sup>48</sup> On kiistanalainen kysymys, toimivatko Magdalan Maria ja Junia todellisuudessa apostoleina. Seuraan tässä Moltmann-Wendelin ja Mayn teoksessa *Dictionary of the Ecumenical Movement* esiintyvää tulkintaa siitä, että Junia ja Magdalan Maria todella olivat apostoleita.



1960-luvulta alkaen, ja sen merkittävimpiä hahmoja ovat olleet Mary Daly, Rosemary Radford Ruether sekä Judith Plaskow.<sup>50</sup> Keskeinen kysymys feministisessä teologiassa on teologinen kieli. Huomio feministisen teologian tutkimuksessa kiinnittyy inklusiiviseen kieleen, mutta myös laajemmin siihen kieleen, jolla kuvataan Jumalaa, ja jumalakuvan yksiselitteinen maskuliinisuus nähdään ongelmallisena.<sup>51</sup> Tarkastelen tässä pro gradukseni myöhemmin laajemmin sitä kieltä, jolla Jumalasta puhutaan, ja feminististä ja afrikkalaista kritiikkiä kielen maskuliinisuudelle.

## **1.8 Womanistinen teologia**

Feministinen teologia on luonut pohjan teologisille tulkinnoille, jossa naisten roolia kristinuskossa ja kirkossa tarkastellaan kriittisesti. Feministinen teologia on kuitenkin saanut myös kritiikkiä, ja tästä kritiikistä on syntynyt womanistinen teologia. Womanistinen teologia tarkoittaa teologiaa, joka syntyi 1980-luvulla Yhdysvalloissa mustien naisten alettua kritisoida rodullisesti sortavaa feminismiä, joka keskittyi vain valkoisten, pääosin pohjoisamerikkalaisten naisten oikeuksien edistämiseen. Samat naiset usein kuvailevat itseään sekä womanisteiksi että mustiksi feministeiksi, ja nämä termit ovatkin osittain päällekkäisiä. Pembertonin mukaan womanismi koetaan silti mustien feministien keskuudessa laajemmaksi ja vapauttavammaksi termiksi kuin feminismi.<sup>52</sup> Womanismin lähtökohtia on, että valkoisen feminismiin nähdään pönkittävän valkoista ylivaltaa ja siten sortavan tiettyä osaa naisista. Womanismin nähdään myös olevan keskeinen osa mustien miesten vapautusliikettä. Liike on siis osa sekä feminististä että mustien vapautusliikettä, mutta se kritisoi molempia siitä, etteivät ne ole tarpeeksi inklusiivisia. Womanistinen teologia on ollut suurena vaikutteena myös Oduyoyen perustamassa Circle of Concerned African Women Theologians -verkostossa.<sup>53</sup>

Womanismin yksi merkkiteos, jolla oli suuri merkitys liikkeen synnyssä, on Alice Walkerin *In Search of Our Mother's Garden*, joka julkaistiin vuonna 1983.<sup>54</sup> Walkerin teos on esseekokoelma, jossa hän kuvailee tulkitsevansa maailmaa ”womanistisesti”. Womanistinen ymmärrettiin ”tyttömäisen” vastakohtana, ja tyttömäiseen liitettiin vastuuttomuutta, vakavuuden puutetta ja hölmöyttä. Tässä yhteydessä womanismi oli ironista valkoisen feminismiin kritisointia, sillä feminismiin oli nähty muuttuneen sellaiseksi, johon

<sup>49</sup> Moltmann-Wendel & May 2002, 471.

<sup>50</sup> Brewster 2002, 1114. Brewsterin määritelmä feministisestä teologiasta sisältyy Nicholas Losskyn toimittamaan teokseen *Dictionary of the Ecumenical Movement*.

<sup>51</sup> Brewster 2002, 1115.

<sup>52</sup> Pemberton 2003, 2.

<sup>53</sup> Pemberton 2003, 2-3.

mustat naiset eivät enää pystyneet samaistumaan, ja valkoisilla ja mustilla naisilla nähtiin olevan tasa-arvotaistelussa hyvin erilaiset kontekstit. Valkoisen feminismiin kritisoitiin olevan itsekästä, kevyttä, eikä tarpeeksi vakavaa, ja keskenkasvuista.<sup>55</sup>

Walker itse suhtautui kristinuskoon torjuvasti ja näki sen valkoisen miehen uskona, jota muun muassa Walkerin vanhemmille oli ”pakkosyötetty”, vaikka hän toisaalta näkikin omien vanhempiensa tehneen kristinuskosta jotakin jaloa, ja radikaalisti kuuliaisempaa Jeesuksen opetuksille kuin ”valkoisen kirkon” jäsenet.<sup>56</sup> Walkerin kielteisestä suhtautumisesta huolimatta womanistista teoriaa alettiin kuitenkin pian soveltamaan teologiaan, ja ensimmäisiä womanistisen teologian tutkimuksia oli afrikkalaisamerikkalaisen Jacquelyn Grantin väitöskirja *”White Women’s Christ and Black Women’s Jesus: A Feminist Christology and Womanist Response”* vuodelta 1989, jonka hän esitti Union Theological Seminaryssa New Yorkissa. Tästä väitöskirjasta tuli pian womanistisen teologian standarditeos. Grant esitti, että mustat naiset kokevat feministisen teologian ”valkoisena ja rasistisena”, ja totesi orjuuden ja rotuerottelun aiheuttaneen sen, että mustat ja valkoiset naiset elävät kokonaan erilaisissa todellisuuksissa, ja siten valkoisten feministien yleinen tulkinta siitä, että kaikki naiset kohtaisivat seksismiä samalla tavalla ja samoista lähtökohdista, on kestävätkin. Grant jatkaa, että mustat orjuutetut naiset myös identifioituvat herkemmin Jeesuksen kärsimykseen, kidutukseen ja kuolemaan, sillä mustat naiset ovat, womanisti Katie Cannonin sanojen mukaan, ulkopuolisia yhteiskunnassa.<sup>57</sup>

Womanistinen analyysi keskittyy sukupuolen ja rodun lisäksi myös luokkaan. Womanistinen teologia korostaa kulttuurin tärkeyttä, ihmiskokemusta, elettyä uskoa ja toisten ihmisten kokemusten käyttämistä uskonnollisen analyysin tekemiseen. Womanistisessa teologiassa pyritään tunnistamaan mustien naisten hengellisyyden erityispiirteitä ja rakentamaan teologisia konstruktioita mustien naisten tavanomaisen teologian pohjalta. Asettamalla mustan naisen kokemus keskiöön, voidaan saavuttaa uusia ymmärryksiä sellaisista vanhoista doktriineista, joiden voidaan nähdä ennen olleen ”vankilassa” valkoisten tai miespuolisen tulkinnan takana.<sup>58</sup> Keskeiseksi nähdään nimenomaan mustien naisten

<sup>54</sup> Pemberton 2003, 52.

<sup>55</sup> Pemberton 2003, 53.

<sup>56</sup> Pemberton 2003, 53-54.

<sup>57</sup> Pemberton 2003, 54-55.

<sup>58</sup> Mitchem 2007, 70-71. Stephanie Y. Mitchemin artikkeli *Finding Questions and Answers in Womanist Theology and Ethics* sisältyy Rosemary Radford Ruetherin toimittamaan teokseen *Feminist Theologies: Legacy and Prospect*.

kokemuksiin keskittyminen. Womanistinen teologia on syvästi juurtunut ”mustiin yhteisöihin”, ja aivan erityisesti niiden uskonnollisiin ulottuvuuksiin.<sup>59</sup>

Musta vapautuksen teologi James Cone on todennut, että womanistiset teologit ovat murtaneet mustien miesteologioiden teologisen diskurssin monopolin. Hän toteaa, että womanistiteologit ovat haastaneet mustan teologian miesaktivisteja laajentamaan entistä keskittymistään rotuun ja vapautukseen niin, että heidän uusi näkökulmansa voisi pitää sisällään myös sukupuoleen, luokkaan, seksuaalisuuteen sekä selviytymiseen ja elämänlaatuun liittyviä teemoja. Womanistiteologit ovat käyneet dialogia mustien miesteologioiden kanssa ja mustan teologian kanssa ylipäätään, ja dialogi on johtanut mustan teologian sisällön laajentumiseen.<sup>60</sup>

Womanistinen teologia on lähtöisin Yhdysvalloista ja on pitkälti 2000-luvullakin keskittynyt Yhdysvaltoihin ja laajemmin Pohjois-Amerikkaan. Mitchem toteaa, että yhdysvaltalaiset womanistiteologit käyvät kuitenkin enenevässä määrin dialogia myös afrikkalaisten naisten kanssa ja afrikkalaisten diasporassa olevien naisten kanssa. Womanistinen teologia ei ole yksiselitteisesti yhdysvaltalaista tai kristillistä senkään takia, että sen sovellutuksia on levinnyt laajasti myös muualle maailmaan, mistä esimerkiksi nostetaan Australian aboriginaalin Lee Miena Skyen väitöskirja vuodelta 2005 *Documentation of Australian Christian Womanist Theology*”, ja ennen Skyetä australialaista womanistista teologiaa on tutkinut Anne Pattell-Gray. Debra Mubashshir Majeed puolestaan on afrikkalaisamerikkalainen musliminainen, joka on tutkinut womanistista teologiaa islamilaisesta perspektiivistä.<sup>61</sup>

Mitchemin artikkelissa todetaan, että womanistinen teoria on laajentunut mustien naisten kokemusten käsittelystä käsittämään myös esimerkiksi ikäperusteisen syrjinnän sekä ableismin. Mustien naisten seksuaalisuus on myös yksi moderneista womanismin haaroista, ja mustilla kirkkoilla todetaan olevan tärkeä vaikutusvalta seksuaalisuuden ja spiritualiteetin yhdistämisessä, ja mustilla kirkkoilla todetaan olevan mahdollisuus vaikuttaa tämän yhteydessä taisteluun heteroseksismii ja homofobiaa vastaan. Mustan seksuaalisuuden kysymykset nähdään tärkeäksi myös esimerkiksi taistelussa AIDS:ia vastaan, sillä mikäli mustissa kirkkoissa ei olla valmiita keskustelemaan seksuaalisuudesta, jää keskustelu mustien ihmisten ja erityisesti mustien naisten kärsimästä AIDS:sta taka-alalle. Seksuaalisuuden lisäksi tärkeäksi nousevat myös taloudellisen oikeudenmukaisuuden kysymykset. Womanistista

<sup>59</sup> Mitchem 2007, 74.

<sup>60</sup> Mitchem 2007, 75.

<sup>61</sup> Mitchem 2007, 75.

analyysia, ja myös womanistista teologiaa tarvitaan niin seksuaalisuuden kuin taloudellisen epäoikeudenmukaisuudenkin käsittelyyn, sillä molemmat ongelmat ovat myös mustien kirkkojen ongelmia. Kirkkoa ja teologiaa ei nähdä muusta yhteiskunnasta irralliseksi kokonaisuudeksi, vaan teologian nähdään linkittyvän vahvasti siihen yhteiskunnalliseen todellisuuteen, jossa teologiaa tehdään.<sup>62</sup>

Womanistinen teoria ja teologia on pitkälti yhdysvaltalaisista.<sup>63</sup> Vaikka womanismissa tarkastellaan mustien naisten kokemuksia ja käydään dialogia globaalissa etelässä elävien mustien naisten kanssa, on liike silti melko voimakkaasti painottunut Pohjois-Amerikkaan, ja siten Afrikassa elävät afrikkalaiset naiset jäävät womanistisessa liikkeessä hieman taka-alalle.<sup>64</sup>

## **2. Afrikan kristillistämisen vaiheet 300-luvulta 1800-luvulle**

### **2.1 Kristinuskon tulo Afrikkaan**

Oduyoye avaa teoksessaan *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa* Afrikan kristillistä historiaa siitä hetkestä lähtien, kun kristinuskon ensimmäisen kerran saapui mantereelle. Afrikassa on pitkät kristinuskon perinteet, ja kristinuskolla on ollut vahva asema Afrikan mantereella jo ensimmäisillä vuosisadoilla, kun Oduyoyen sanoin ”valtaosa pohjoiseurooppalaisista vielä harjoitti alkukantaisia uskontojaan”.<sup>65</sup> Pohjois-Afrikka oli kristillinen jo Rooman valtakunnan aikana, ja Pohjois-Afrikka olikin merkittävä kristillisen varhaiskirkon alue. Afrikkaa on tietoisesti kristillistetty useaan otteeseen, ja Oduyoye jakaa tämän kristillistämisen prosessiin kolmeen vaiheeseen, jotka tapahtuivat 300-1800-lukujen aikana. Afrikkaan syntyi jo kristinuskon ensimmäisen kosketuksen aikana kirkkoja, jotka ovat olemassa nykyäänkin; näihin kirkkoihin kuuluu muun muassa Egyptin koptikirkko ja Etiopian kirkko.<sup>66</sup> Nuubia muuttui valtaosin kristillisestä maasta valtaosin islamilaiseksi hyvin hitaasti, noin tuhannen vuoden aikana, ja tähän osaltaan vaikutti se, että Nuubian kirkko ei ollut onnistunut kehittämään itselleen relevanttia teologiaa. Oduyoye korostaa siis myös oikeanlaisen teologian tärkeyttä, kun tutkitaan, miksi kristinuskon on säilynyt joillakin alueilla paremmin kuin toisilla.<sup>67</sup>

Ensimmäinen Afrikan suoranaisten kristillistämisen vaihe alkoi noin 300-luvun puolivälissä, kosketti lähinnä pohjoisen Afrikan valtioita ja tuli päätökseen 600-luvun aikana,

<sup>62</sup> Mitchem 2007, 77-78.

<sup>63</sup> Mitchem 2007, 79.

<sup>64</sup> Mitchem 2007, 79-80.

<sup>65</sup> Oduyoye 1986, 15.

<sup>66</sup> Oduyoye 1986, 14-15.

kun islam sai vahvemman jalansijan näillä kristillisillä alueilla, ja kristilliset kirkot pikkuhiljaa hävisivät alueilta Egyptin ja Etiopian kirkkoja lukuun ottamatta. Afrikan kristillistämisen toinen vaihe suuntautui Saharan eteläpuoliseen Afrikkaan, ja alkoi vuonna 1471. Kristillistäjinä toimivat portugalilaiset, jotka toimivat paavillisen konkordatin alla. Tällöin kristinusko ei kuitenkaan juurtunut Saharan eteläpuoliselle alueelle kovinkaan vahvasti, ja portugalilaisen vallan väistyttyä myös kristinusko hävisi alueelta. Toista vaihetta huomattavasti voimakkaampi olikin Afrikan kristillistämisen kolmas vaihe, joka alkoi 1700-luvulla, mutta kasvoi lopulliseen muotoonsa vasta 1800-luvulla eurooppalaisen kaupankäynnin ja kolonialismin myötä. Tämä kolmas vaihe teki Afrikasta ”lähetyskentän”, ja afrikkalaisia kirkkoja kutsuttiin nuoriksi kirkoiksi, tytärkirkoiksi ja lähetyskirkoiksi erotuksena eurooppalaisista kirkoista, jotka nähtiin ”lähettäjinä”. Oduyoye toteaa, että myös tämä kolmas vaihe on tullut päätökseensä.<sup>68</sup>

Oduyoye käsittelee laajasti varhaista kristillistä teologiaa Afrikassa. Hän toteaa, että kristinuskoa edeltäneet, Pohjois-Afrikan traditionaaliset uskonnot erityisesti Karthagon alueella keskittyivät pitkälti ”luonnon henkiin” ja Saturnuksen, auringon jumalan palvomiseen. Uskontojen harjoittamiseen sisältyi uhraamista, ja ”Baal-Haamon-Molokin vaatiessa lapsia, ne annettiin”. Uskontoihin kuului eksorsismia ja talismaaneihin luottamista. Kun kristinusko saapui alueelle, jotkut kääntyneet ihmiset vain lisäsivät näihin traditionaalsiin uskontoihin Jehovan ja hänen poikansa Jeesuksen, toiset taas samaistivat Jehovan ja Saturnuksen. Joillakin tunnustavilla kristityillä oli synkretistisiä näkemyksiä, ja he saattoivat esimerkiksi luottaa erilaisiin näkijöihin ja ”taikureihin”, mutta eivät silti kokeneet hylkäävänsä kristinuskoa.<sup>69</sup> Uskonnollinen konteksti oli siis monipuolinen, mutta erilaisista näkemyksistä huolimatta kristinuskon omaksuneita yhdisti valmius kuolla uskonsa puolesta, siis marttyyrius. Pohjoisafrikkalaisissa kirkoissa oli useita marttyyreita, ja ensimmäiset pohjoisafrikkalaisia kristittyjä käsittelevät tekstit luettelevatkin usein alueen marttyyreita. Toisaalta pohjoisafrikkalainen kristinusko ei ollut yksin marttyyriuden teologiaa, vaan myös ”tekojen teologiaa”. Tämä näkyi erityisesti ruton puhjetessa Pohjois-Afrikassa vuonna 252, kun piispa Cyprianuksen johdolla kristityt hoitivat sairastuneita ja kuolevia, ja palvelivat myös sellaisia ihmisiä, jotka eivät olleet kääntyneet kristinuskoon. Cyprianuksen johdolla kristityt auttoivat myös vankeja. Tämä työ perustui uskoon Jumalasta, joka vaati lojaaliutta ja

<sup>67</sup> Oduyoye 1986, 15-16.

<sup>68</sup> Oduyoye 1986, 17-18.

<sup>69</sup> Oduyoye 1986, 19.

edellytti sekä ruumiin että hengen ruokkimista, ja tämä oli sellaista ”relevanttia teologiaa”, jolle Oduyoye olisi nähnyt tarvetta myös Nuubian kirkossa.<sup>70</sup>

Pohjois-Afrikka oli Rooman kristillisimpiä alueita ensimmäisinä vuosisatoina. Oduyoye huomauttaa, että kristinusko ei siis lähtökohtaisesti ole jotakin Afrikalle vierasta tai sinne keinotekoisesti länsimaista tuotua.<sup>71</sup> Vuonna 647 islaminuskoiset arabit kuitenkin valloittivat alueen, ja vuonna 703 Pohjois-Afrikasta tuli islamilainen berbeerien otettua vastaan islaminuskon. Oduyoyen mukaan islam sai berbeerit tuntemaan itsensä enemmän tervetulleiksi kuin mitä kristinusko oli koskaan saanut, ja hänen mukaansa tämä johtui siitä, ettei Cyprianuksen ja Augustinuksen teologia koskaan todella palvellut berbeerien hengellisyyttä. Tästä voidaan Oduyoyen mukaan oppia, että evankeliumilla on oltava joitakin yhtymäkohtia kansan traditionaaliin uskontoihin, jos kansa halutaan käännättää kristinuskoon. Tämän päivän ”traditionaaliset uskonnot” eivät välttämättä ole toisten jumalten palvomista, vaan ne voivat olla ideologioita, itsetuntoon liittyviä seikkoja tai esimerkiksi uskontoihin liittymättömiä näkemyksiä siitä, millaista elämä maan päällä tulisi olla. Kristinuskolla tulisi siis olla jotain yhteistä tällaisten pohdintojen kanssa ja jotakin tarjottavaa ihmisille, jotka painiskelevat tällaisten kysymysten kanssa. Toiseksi, jotta kristinusko olisi ihmisiin vetoavaa, sen tulisi olla syntynyt ihmisten henkilökohtaisista kokemuksista Jumalan kanssa, ei niinkään olla intellektuaalisen eliitin tai hierarkioiden tuottamaa. Yksittäisten kristittyjen hengellisyyden kokemukset nähdään arvokkaimmaksi teologiaksi.<sup>72</sup>

## **2.2 Kolonialismi**

Kristinusko juurtui Afrikkaan kolmannen kristillistämisvaiheen seurauksena. Tämä kolmas vaihe ajoittuu 1700-1900-luvuille, siis samaan aikaan kolonialismin kanssa. Lähetystyö ja kolonialismi kulkivat pitkälti käsi kädessä.<sup>73</sup>

Afrikan kristillistämiseen (tai uudelleen kristillistämiseen) ja lähetystyöhön ovat osallistuneet niin katoliset, anglikaanit, presbyteerit, metodistit, baptistit ja mormonit, ja keskeisin yhdistävä tekijä näillä eri tunnustuskunnista tulleilla kristityillä Oduyoyen mukaan oli se, että kaikki olivat ulkomaalaisia. Lähetystyöntekijät olivat erilaisia ihmisiä niin ulkonäöltään, tavoiltaan kuin tottumuksiltaan, ja vaikka lähetystyöntekijät olisivat olleet mustaihoisia, eivät he tunteneet paikallista afrikkalaista kulttuuria alkuunkaan. Oduyoye nostaa esimerkiksi tästä ghanalaissyntyisen Philip Quaquen, Iso-Britanniassa varttuneen

<sup>70</sup> Oduyoye 1986, 19-22.

<sup>71</sup> Oduyoye 1986, 22-23.

<sup>72</sup> Oduyoye 1986, 22-23.

<sup>73</sup> Oduyoye 1986, 32.

anglikaanipastorin, joka myöhemmin palasi synnyinseuduilleen lähetystyöhön. Vaikka Quaque oli syntyperäinen afrikkalainen ja mustaihoinen, ei häntä tunnustettu lähetyskentällä ”autenttiseksi afrikkalaiseksi” eurooppalaisten tapojensa, kasvatuksensa ja koulutuksensa vuoksi.<sup>74</sup>

John Venn, iso-britannialainen *Society for Missions to Africa and the East* -missioryhmän (myöhemmin *Church Missionary Society for Africa and the East*) perustaja kirjoitti, että yksi lähetystyön peruseriaatteita on, että lähetystyöntekijällä tulisi olla ”taivas sydämessään ja maata jalkojensa alla”, ja lisäsi että ”vain Jumala itse voi kasvattaa sellaisia miehiä”. Venn kirjoitti myös, että sellaisetkin miehet jotka eivät sovellu englantilaiseen pappisvirkaan, voivat soveltua ”hyviksi lähetystyöntekijöiksi töykeille ja lukutaidottomille villeille”. Samanlaisia kuvauksia löytyy useista muistakin lähetystyön ohjeista, ja tällaiset ohjeet olivat Oduyoyen mukaan erittäin haitallisia, sillä niillä oli suuri vaikutusvalta ja ne vaikuttivat niin eurooppalaisiin lähetystyön tekijöihin, kuin myös afrikkalaisiin lähetystyön ”vastaanottajiin” ja vaikuttivat myös afrikkalaisten intellektuellien itseymmärrykseen.<sup>75</sup> Eurooppalaisten lähetystyöntekijöiden läsnäolo Afrikassa oli kulttuurista okkupaatiota, ja lähetystyöntekijöiden retoriikassa esiintyivät usein puheet afrikkalaisten paikkakuntien okkupaatiosta tai re-okkupaatiosta. Lähetystyöntekijät myös antoivat afrikkalaisille ihmisille eurooppalaisia nimiä, jotka ainoastaan eurooppalaistaustaiset osasivat lausua, koska he pitivät afrikkalaisten nimien lausumisasua joko liian vaikeana tai sitten nimiä liian pakanallisina ja mahdollisina esteinä taivaaseen pääsulle.<sup>76</sup> Vaikka lähetystyöntekijät korostivat haluavansa kohdella kaikkia ihmisiä samanarvoisina, ei tämä samanarvoinen kohtelu ulottunut afrikkalaisiin, vaan korkeintaan muihin Afrikassa eläneisiin eurooppalaisiin. Tämä oli Oduyoyen oma kokemuksensa 1940- ja 50-luvuilta, kun hän kasvoi Ghanassa eurooppalaisten lähetystyöntekijöiden rinnalla.<sup>77</sup>

Oduyoye toteaa, että afrikkalaiselle teologille kristinuskoon kääntyneet afrikkalaiset eivät olleet ”taikauskoisia barbaareita”, vaan ihmisiä, joiden historiaa teologien tuli tulkita. Lähetystyöntekijöiden yleinen virhe oli teologisen syvyyden puuttuminen, ja tämä näyttäytyi siinä, kuinka vähän heillä oli tietoa – ja toisaalta halukkuutta hankkia tätä tietoa lisää – afrikkalaisten omista alkuperäisuskonnoista ja -tavoista. Afrikkalainen tapa on, että toisten ihmisten uskontoja ja uskomuksia kohtaan ollaan hyväksyviä, mutta toisaalta joukkoon tulevan vieraan odotetaan itsekkin osoittavan kunnioitusta alkuperäisväestön tapoja kohtaan.

<sup>74</sup> Oduyoye 1986, 32-33.

<sup>75</sup> Oduyoye 1986, 33.

<sup>76</sup> Oduyoye 1986, 33.

Euroopasta tulleet lähetystyöntekijät eivät noudattaneet tätä perinnettä, ja he olivat yliarvioineet oman tietämyksensä afrikkalaisuudesta. Lähetystyöntekijöille oli shokki saada selville, että myös kristinuskoon kääntyneet afrikkalaiset harjoittivat edelleen kristinuskon rinnalla alkuperäisuskontojaan ja luottivat esimerkiksi oraakkeleihin. Lähetystyöntekijät näkivät Oduyoyen sanoin Afrikan tyhjänä kankaana, joka tuli täyttää jollakin, ja täksi täytteeksi tarjottiin kristinusko. Kristinusko nähtiin afrikkalaisille annettavana lahjana, ja Oduyoye nostaa esimerkiksi Diedrich Westermannin lainauksen

Koska afrikkalainen rakastaa sitä mitä eurooppalainen hänelle tarjoaa, hän rakastaa myös kristinuskoa, joka hänen silmissään on valkoisen miehen uskonto... Heille (afrikkalaisille) kristinusko on suurin lahja, joka on heille tullut merten takaa.<sup>78</sup>

Lisäksi Oduyoye nostaa esille Billy Grahamin toteamuksen vuodelta 1962 siitä, että ”arvioidaan, että Afrikassa on vieläkin noin 40 miljoonaa ihmistä, jotka palvovat vanhoja puskajumaliaan”. Länsimaisten kristittyjen retoriikasta siis tuli ilmi holhoava ja ylhäältä päin katsova asenne afrikkalaista uskonnollisuutta kohtaan. Alkuperäisiä afrikkalaisia uskontoja avoimesti väheksyttiin, ja kristinuskon koettiin olevan edistyneempi ja vakavammin otettava uskonto kuin afrikkalaiset traditionaaliset uskonnot.<sup>79</sup>

Oduyoye käsittelee länsimaistamisen ja kristinuskoon käännynnän suhdetta, ja toteaa, että varsinkin katolisilla kristityillä suhde oli hyvin yhteen kietoutunut. Kaikki se, miten kristillistä elämää toteutettiin latinalaisilla alueilla, tuli toistaa sellaisenaan Afrikassa. Afrikkalaiset ottivat tämän viestin vastaan, ja elivät siinä käsityksessä, että länsimaalaisen kulttuurin omaksuminen ja sen toistaminen oli osa kristinuskoa, tai vähintäänkin tuli samassa paketissa kristinuskon kanssa. Oduyoye kuitenkin kyseenalaistaa tämän yhteen kietoutumisen eettisyyden, ja toteaa, että koloniaalisen vallan ja tiettyjen tunnustuskuntien yhteistyö leimasi koko lähetystyön vain yhdeksi kolonialismin osaksi.<sup>80</sup>

Tällainen lähestymistapa jossa länsimaaiset tavat yritettiin sellaisenaan siirtää Afrikkaan, oli ongelmallinen myös siksi, että se ylläpiti länsimaalaisten asemaa opettajina joilla oli kaikki tieto ja asema Jumalan valittuna, ja afrikkalaisten asemaa ihmisinä joille piti vain suoraan siirtää länsimaalaisten tieto. Pyhä Henki ei saanut tehdä afrikkalaisissa sitä samaa työtä, jota lähetystyöntekijät opettivat Pyhän Hengen tehneen heille itselleen. Eurooppalaiset lähetystyöntekijät ja paikalliset afrikkalaiset eivät koskaan olleet keskenään tasavertaisia

<sup>77</sup> Oduyoye 1986, 34.

<sup>78</sup> Oduyoye 1986, 36. Alkuperäinen englanninkielinen lainaus: Because the African loves what Europe offers him, he also loves Christianity, which in his eyes is the religion of the White man... For them (the Africans) Christianity is the greatest gift that has come to them from beyond the seas.

<sup>79</sup> Oduyoye 1986, 36-37.

<sup>80</sup> Oduyoye 1986, 41.



sisaruksia Kristuksessa, vaan afrikkalaiset olivat aina nuorempia, opetettavia, ja lähetystyöntekijöiden oli tehtävä ajattelutyö heidän puolestaan. Kaikkien ihmisten yhtäläinen arvo Jumalan silmissä oli vain teoreettista, ja Oduyoye toteaa, että suhde afrikkalaisten ja lähetystyöntekijöiden välillä oli puhtaan rasistinen. Tällaisen suhteen kehittymiseen vaikuttivat lähetystyöntekijöiden etnosentriset asenteet ja ahneus.<sup>81</sup>

Oduyoye näkee kaiken ytimessä olleen sen, että lähetystyöntekijät eivät hyväksyneet afrikkalaisen yhteiskunnan rakenteita. Sairaalat ja koulut rakennettiin eurooppalaisten standardien mukaan, eikä afrikkalaiseen kulttuuriin, sellaiseen kuin se ennen eurooppalaisten saapumista oli, ollut perehdytty tarpeeksi. Tähän ei vaikuttanut yksin se, ettei lähetystyöntekijöillä itsellään olisi ollut motivaatiota tai halua perehtyä paikallisten tapoihin, vaan lähetystyöntekijöiden puutteellinen koulutus kotimaassa ennen heidän lähtöään; heille opetettiin vain teoriaa, ehdottomia dogmaattisia totuuksia, länsimaista filosofiaa, länsimaisia yhteiskuntamalleja ja länsimaisia talousteorioita, ja nämä haluttiin ikään kuin liimata afrikkalaisten alkuperäisten tapojen päälle. Oduyoyen mukaan virheitä tehtiin siis eri vaiheissa lähetystyöprosessia, niin lähetystyöntekijöiden koulutuksessa kuin työntekijöiden valinnoissakin.<sup>82</sup>

### **2.3 Kolonialismin hiipuminen ja lähetystyöntekijöiden poistuminen**

Kolonialismi Afrikassa oli pitkä, useita vuosisatoja kestänyt ajanjakso, joka muutti Afrikan mannerta niin kulttuurisesti, uskonnollisesti kuin myös poliittisesti. Toisen maailmansodan jälkeen kolonialismi alkoi hiipua. 1960-luvulta lähtien useat siirtomaat alkoivat hiljalleen itsenäistyä ja itsenäistymisen myötä myös suhtautuminen lähetystyöntekijöihin muuttui, ja myös heidän haluttiin lähtevän takaisin Eurooppaan siirtomaaisäntien kanssa. Tällainen ilmapiirin muutos vaati reagointia, ja Kirkkojen maailmanneuvoston *World Mission and Evangelism* -osasto vaatikin muutosta lähetystyön määritelmään vuonna 1963 pidetyssä kokouksessa. Siellä kirkon missio määriteltiin uudelleen niin, että se nähtiin liikkeeksi joka suuntautuu sekä jokaiselle kuudelle mantereelle että myös ulospäin niistä; ei ole enää olemassa ”lähettäviä” maita tai ”lähetykenttiä”, vaan lähetykumppaneita.<sup>83</sup>

Kun lähetystyön kenttä oli kokenut ”vapautuksen”, vapautuksen oli viimein aika saavuttaa myös kristillinen teologia. Tästä voidaan nostaa esimerkiksi Gustavo Gutiérrezin sekä Juan Segundon teokset. Gutiérrez julkaisi vuonna 1973 kirjan *A Theology of Liberation*

<sup>81</sup> Oduyoye 1986, 41-42.

<sup>82</sup> Oduyoye 1986, 43-44.

<sup>83</sup> Oduyoye 1986, 3.

ja Segundo taas vuonna 1975 teoksen *The Liberation of Theology*. Nämä kaksi teosta, ja jo vuonna 1968 Medellínissä järjestetty latinalaisamerikkalaisten piispojen tapaaminen toivat vapautuksen teologian osaksi teologista keskustelua ja tekivät siitä tunnetun ympäri maailman.<sup>84</sup> Vapautuksen teologia levisi nopeasti Latinalaisesta Amerikasta eri mantereille, ja esimerkiksi Etelä-Afrikassa pidettiin vuonna 1971 useita kokouksia mustasta teologiasta. Etelä-Afrikan apartheid-järjestelmän vuoksi kokoukset ja konferenssit mustasta teologiasta kuitenkin kiellettiin nopeasti, mutta musta teologia ei suinkaan lakannut olemasta, vaan sen pääpiste siirtyi Etelä-Afrikasta Yhdysvaltoihin. Samoihin aikoihin syntyi myös feministiteologia, joka kuuluu yhtä lailla vapautuksen teologioihin.<sup>85</sup> 1960- ja 70-luvuilla teologia koki siis monenlaisia mullistuksia, ja erilaiset kolmannen maailman teologiat, globaalin etelän teologiat ja eri lähtökohdista tehnyt kontekstuaaliset teologiat syntyivät. Tähän vaikuttivat keskeisesti kyseisten vuosikymmenten poliittinen ilmapiiri.<sup>86</sup>

Afrikan kristillistämisen prosessi kesti 300-luvulta 1900-luvulle, ja sisälsi valtavasti erilaisia vaiheita. Olen edellä käynyt lyhyesti nämä vaiheet läpi, ja kuten johdannossa totesin, käsittelin Afrikan historian hyvin tiivistetysti, sillä vuosisatoja kestänyttä prosessia on mahdoton kuvailla yhdessä luvussa kattavasti. Keskeistä Afrikan kristillistämisestä on ymmärtää, että kristinusko ei sinänsä ole jotakin Afrikalle vierasta ja sinne väkisin ulkopuolelta tuotua, vaan että Afrikassa oli kristillisiä yhteisöjä jo ensimmäisillä vuosisadoilla. Jotkin näistä kristillisistä yhteisöistä ovat yhtä elinvoimaisia, kuten esimerkiksi Egyptin koptikirkko. Vaikka kristinuskolla on siis pitkä historia Afrikassa, tulee kolonialistinen vaihe ja sen mukana tullut kristillistäminen silti tunnistaa omaksi osa-alueekseen, sillä sen mukana Afrikkaan tuli myös rasistisia ja eurosentrisiä rakenteita, jotka edelleen 2000-luvulla vaikuttavat afrikkalaisiin yhteiskuntiin ja kirkkoihin. Seuraavassa luvussa tarkastelen afrikkalaista teologiaa ja kirkkoja 1900- ja 2000-luvulla, kolonialismin jälkeisellä ajalla.

### **3. Afrikkalainen teologia 1900- ja 2000-luvuilla**

#### **3.1 Lähetystyön jälkeen**

Afrikkalainen teologia alkoi varsinaisesti muodostumaan vasta 1900-luvun puolivälissä, kun lähetystyöntekijät poistuivat mantereelta ja Afrikan valtiot itsenäistyivät. Afrikan kristillisuus on ainutlaatuista jopa koko maailman kontekstissa, sillä Afrikassa on toisaalta

<sup>84</sup> Oduyoye 1986, 3-4.

<sup>85</sup> Oduyoye 1986, 4-5.

<sup>86</sup> Oduyoye 1986, 5-6.

vuosisatojen ikäinen kristillinen traditio, ja toisaalta mantereen kenties kaikkein näkyvin kristinuskon muoto on peräisin 1800-luvun lähetystyöstä. Afrikan manner on kuitenkin siitä erityinen 2000-luvulla, että Afrikassa kristinuskon suosio on yhä nousussa. Stan Chu Ilo<sup>87</sup> toteaa, että Afrikasta on käytetty nimityksiä ”*hengelliset keuhkot*”, ”*maailman kristinuskon uusi painopiste*” ja ”*armon historiallinen hetki*”, ja nämä tuovat esille, kuinka juuri Afrika on 2000-luvulla noussut kristinuskon tärkeimmäksi mantereeksi.<sup>88</sup> Ilo toteaa myös paavi Johannes Paavali II todenneen jo vuonna 1994, että ”Afrikalle suotuisa aika on koittanut”.<sup>89</sup>

Oduyoye aloittaa modernin afrikkalaisen identiteetin purkamisen 1900-luvun puolivälistä, ja hän käyttää maailmansodista kirjoittaessaan muotoa ”world” wars, kiinnittäen tällä huomiota historiankirjoituksen eurosentriseen kieleen, koska sodat eivät todellisuudessa suoraan koskettaneet esimerkiksi Afrikkaa. Epäsuorasti sotien vaikutukset toki levisivät Euroopasta myös siirtomaihin, ja tämä kokemus olikin Oduyoyen mukaan huomattavasti traumaattisempi kuin aikaisempi koloniaalinen valloitus. Maailmansodat nostattivat globaalia ymmärrystä erilaisista historiallisista realiteeteista ja niiden myötä alettiin hahmottaa historiankirjoitusta, joka oli aiemmin pitänyt sisällään vain voittajien tarinat. Maailmansotien myötä myös Afrikassa nousi erilaisia vapautusliikkeitä, tärkeimpänä näistä itsenäisyysliikkeet, joiden myötä useat afrikkalaiset maat itsenäistyivät 1960-luvulla. Maailmansotien jälkeisenä aikana maailma jakautui monella tavalla kahtia, pohjoiseen ja etelään, rikkaisiin ja köyhiin maihin, ja tämän keskellä oli sukupuolikysymys, joka myös alkoi saada globaalia huomiota 1960-luvulta alkaen. Oduyoye kutsuu tätä sukupuolikysymystä yhdeksi ihmiskunnan vanhimmaksi valtataisteluksi.<sup>90</sup>

Vuonna 1985 Nairobissa järjestetty World Conference of Women oli käännekohta afrikkalaisten naisten tasa-arvotaistelussa. Kokous järjestettiin aikana, jolloin afrikkalaiset miehet vähättelivät sukupuolten tasa-arvon merkitystä, mutta afrikkalaiset naiset alkoivat ensimmäistä kertaa ottaa jalansijaa heihin itseensä liittyvissä keskusteluissa, ja Oduyoye kuvailee tällä kokouksella olleen suuri merkitys. Sen kautta afrikkalaiset naiset vahvistivat asemaansa naisten vapaustaistelussa, ja afrikkalaisten naisten ääni sai sukupuolten tasa-arvoa koskevassa keskustelussa ensimmäistä kertaa globaalia näkyvyyttä.<sup>91</sup>

Toisaalta afrikkalaisten naisten oikeus olla mukana kansainvälisessä naistenoikeusliikkeessä ei ollut itsestäänselvyys. Naisten vapautusliikettä pidettiin yhtenä

<sup>87</sup> Stan Chu Ilo’n kirjoittama artikkeli *African Ecclesiologies* sisältyy Paul Avis’n toimittamaan teokseen *The Oxford Handbook of Ecclesiology*.

<sup>88</sup> Ilo 2018, 610.

<sup>89</sup> Ilo 2018, 610-611.

<sup>90</sup> Oduyoye 1995, 1-2.

länsimaisen dekadenssin haarana, ja erityisesti miehet suhtautuivat liikkeeseen jyrkän torjuvasti ja jopa aggressiivisesti. Länsimaisten vapautusta vaativien ja siten rappiollisten naisten ja afrikkalaisten, hyveellisten naisten välille tehtiin selkeä ero, ja naisten vapautusliikettä pidettiin jopa imperialistisena ansana, johon Afrikka ei saanut langeta.<sup>92</sup> Oduyoyen mukaan Afrikassa on traditionaalisesti vallinnut käsitys, jonka mukaan naisen tulisi aina olla miehen omistama, joko aviomiehen, isän tai veljen, eikä nainen voi ilman tätä omistussuhdetta olla täysi ihminen, ja naisten vapautusliikkeen nähtiin muodostavan uhka tällaiselle traditiolle.<sup>93</sup>

Oduyoye määrittelee käsitteen ”kolmannen maailman teologia”, ja toteaa sen pitävän sisällään Afrikan lisäksi myös alkuperäisamerikkalaisen teologian, Australian alkuperäiskansojen teologian sekä yhdysvaltalaisen mustan teologian, sillä sortoa esiintyy ympäri maailman, ja kolmannen maailman teologia on sorrettujen teologiaa.<sup>94</sup>

Afrikkalaista teologiaa tutkittaessa on tärkeää ottaa huomioon koko afrikkalainen tausta.<sup>95</sup> Afrikan kirkkojen itsenäistyminen on tapahtunut hitaasti, eikä länsimaalaisten lähetystyöntekijöiden poistuminenkaan 1960-luvulta lähtien ole nopeuttanut prosessia, sillä afrikkalaiset kirkot ovat edelleen monella tapaa lojaaleja länsimaisille kirkkoille, eikä tätä yhteen kietoutuneisuutta ole mahdollista katkaista määräyksestä.<sup>96</sup> ”Saarnatun kristinuskon” ja eletyn kristinuskon välillä on Oduyoyen mukaan merkittävä ristiriita, ja tämän ristiriidan kanssa afrikkalaiset kristityt ovat joutuneet elämään kolonialismin ajan alusta lähtien. Saarnatun ja eletyn kristinuskon ristiriitaan liittyvät kysymykset siitä, miten kristityt voivat kohdella toisiaan rasistisesti ja hyväksikäyttää ja dehumanisoida niitä ihmisiä, joiden kuuluisi olla heidän sisarusiaan Kristuksessa. Toisaalta kristinuskoon kääntyminen ja sen harjoittaminen herättää kysymyksiä siitä, miten afrikkalaisen kristinuskoon kääntyneen tulisi kohdella muslimi- tai traditionalistinaapuriaan, ja mitä sellaista kristinuskon ylipäättään tarjoaa, mitä traditionaalinen afrikkalainen uskonto ei tarjoa, ja miksi afrikkalaisen tulisi kääntyä kristinuskoon islamin sijaan. Oduyoye huomauttaa, että kääntyminen kristinuskoon ei suinkaan ole automaattinen vaihtoehto afrikkalaiselle.<sup>97</sup>

Eletyn ja saarnatun kristinuskon ristiriidat liittyvät myös siihen kysymykseen, kuinka paljon kristinuskon tulisi ottaa kantaa yhteiskunnallisiin kysymyksiin. Niillä afrikkalaisilla,

<sup>91</sup> Oduyoye 1995, 3.

<sup>92</sup> Oduyoye 1995, 3.

<sup>93</sup> Oduyoye 1995, 5.

<sup>94</sup> Oduyoye 1986, 2.

<sup>95</sup> Kombo 2007, 141.

<sup>96</sup> Kombo 2007, 142-143.

<sup>97</sup> Oduyoye 1986, 8-9.

jotka ovat jollakin tavalla mukana ”teologisella alalla”, on velvollisuus tarkastella kriittisesti kirkon kantaa ympäröiviin poliittisiin, taloudellisiin ja sosiaalisiin muutoksiin. Afrikkalaisella kristinuskolla on vaara tulla sisällöttömäksi, ellei se ole myös yhteiskunnallisesti aktiivista ja ”elä kristillistä dogmaa todeksi”.<sup>98</sup> Afrikkalaisen teologian on tärkeää etsiä myös vastauksia kysymyksiin kristinuskon ja traditionaalisten afrikkalaisten tapojen yhdistämisestä, kuten siitä, miksi afrikkalaisten suhde ”elävien kuolleiden” kanssa olisi sen enemmän epäjumalanpalvontaa kuin pyhäinpäiväkään. On tärkeää kyseenalaistaa tällaisia kristinuskon ja traditionaalisten uskontojen välille luotuja ristiriitoja.<sup>99</sup>

African Instituted Churches tai African Independent Churches, siis AIC:t, ovat kaikki nimityksiä sellaisille afrikkalaisille kirkkoille, jotka ovat muodostuneet modernina aikana Afrikassa. Tällaiset kirkot ovat nimenomaan afrikkalaisten perustamia kirkkoja afrikkalaisille, eivät eurooppalaisia lähetystyön kautta syntyneitä kirkkoja. AIC-kirkot tavoittelevat siis ”autenttista afrikkalaista kristillisyyttä”, ja ne pyrkivät ottamaan etäisyyttä Afrikan lähetyskirkkoihin. AIC-kirkkoja ovat modernina aikana syntyneiden kirkkojen lisäksi vanhat afrikkalaiset kirkot, kuten Ghanan metodistikirkko, Egyptin koptikirkko sekä Etiopian ortodoksikirkko, jotka ovat kaikki syntyneet lähetystyön eri varhaisissa vaiheissa, ja syntyneet ennen kolonialismin aikaa.<sup>100</sup> AIC:t käsittävät laajan spektrin kirkkoja ympäri Afrikkaa. Oduyoye korostaa näiden AIC-kirkkojen tärkeää asemaa afrikkalaisessa teologiassa. Hän nostaa erityisesti esille nigerialaisen helluntailaisen Aladura-kirkon tästä esimerkiksi. Oduyoye huomauttaa, että jotkin näistä kirkkoista voidaan nähdä kuuluvan karismaattisten liikkeiden piiriin, vaikkeivat kirkot välttämättä itse määrittele itseään karismaattisiksi tai helluntailaisiksi.<sup>101</sup>

AIC-kirkoissa yhdistyvät heprealaisen Raamatun opetukset ja traditionaalinen afrikkalainen hengellisyys ja sen harjoittaminen. Näissä kirkoissa näkyy se vieraanvaraisuus ja kunnioitus, joka mahdollisti kristinuskon ja islamin leviämisen Afrikassa. Oduyoye puhuu ”joustavasta ekklesiologiasta”, joka on vahvasti Jeesuksen Kristuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen perustuvaa oppia, mutta jossa on voimakkaasti mukana alkuperäiset afrikkalaiset tavat. Monet Aladura-kirkoista ovat naisjohtoisia, joka on myös yksi merkki niiden joustavuudesta. Niissä esiintyy enemmän naisjohtajuutta kuin lähetystyön seurauksena syntyneissä kristillisissä kirkoissa. Oduyoye huomauttaa, että naisia diskriminoivat asenteet länsimaalaisten perustamissa kirkoissa ovat itse asiassa tulleetkin juuri länsimaista, ja

<sup>98</sup> Kombo 2007, 145.

<sup>99</sup> Kombo 2007, 146-147.

<sup>100</sup> Oduyoye 1995, 122.

afrikkalaisessa kulttuurissa ennen länsimaisia vaikutteita otettiin naiset hyvin mukaan erilaisiin yhteisöihin.<sup>102</sup>

Oduyoyen mukaan on silti tärkeää pohtia naisten todellista asemaa AIC- ja myös Aladura-kirkoissa. Vaikka kirkot ovat naispainotteisia ja naisia on siellä muutamissa johtotehtävissä, pappistehtävissä toimivat sielläkin silti useammin miehet kuin naiset. Ei siis voida yksiselitteisesti sanoa, että nämä kirkotkaan olisivat naisille erityisen avoimia tai suhtautuisivat naisten johtajuuteen todellisuudessa kovinkaan myönteisesti, kun kirkon tehtävissä erittäin keskeinen pappisvirka on naisille suurelta osin ulottumattomissa.<sup>103</sup>

### **3.2 Post-koloniaalinen teologia afrikkalaisessa kontekstissa**

Oduyoye on kirjoittanut artikkelin *Jesus Christ*, joka käsittelee Jeesuksen olemusta feministisen ja afrikkalaisen teologian näkökulmasta.<sup>104</sup> Oduyoye tarkastelee sitä kieltä, jolla afrikkalaiset naiset puhuvat Kristuksesta, ja artikkelissa nousevat esille teemat siitä, että Jeesuksen kärsimykset peilautuvat afrikkalaisten naisten kärsimykseen rakenteellisen sorron ja monialaisen sukupuolten epätasa-arvon alla eläessä.<sup>105</sup>

Oduyoye toteaa, että afrikkalainen teologia on ”epäilemättä kontekstuaalista teologiaa” ja että usko Kristukseen vaatii sen, että jokainen sukupolvi tekee uskosta ja teologiasta elävää siihen aikaan suhteutettuna, jossa kulloinkin eletään. Se kristinusko jota afrikkalaisille naisille kerrottiin, heijastelee niiden uskoa jotka toivat kristinuskon Afrikkaan, ja toisaalta myös afrikkalaisten miesten uskoa, sillä he tulkitsivat ja välittivät uskoa paikallisille naisille.<sup>106</sup>

Afrikkalaista teologiaa ovat aiemmin tehneet pääasiassa afrikkalaiset miehet, ja heidän kristologiset mallinsa toistavat pitkälti läntisiä kristologisia malleja. Kristuksen kaksiluonto-oppi nähdään uskon kysymyksenä eikä sitä nosteta filosofisen keskustelun kohteeksi. Kristuksen rooli ihmisenä on samankaltainen kuin kuninkaallisilla perinteisissä afrikkalaisyhteisöissä, sillä erolla että Kristus on myös kuoleman voittaja. Jeesus nähdään esi-isänä, kuninkaana ja isoveljenä, siis auktoriteettina ja sovittelijana, ja Jeesus seisoo Jumalan ja ihmisten välillä nimenomaan esi-isän roolissa. Jeesus on tulkitsija ja puolestapuhuja, ja kristityt kutsuvat itseään kristityiksi Kristuksen olemisen takia, niin kuin myös lapset nimetään afrikkalaisessa perinteessä esi-isien mukaan. Kristus on *Nana*, sekä esi-isä että kuninkaallinen. Useissa afrikkalaisissa traditioissa johtajien nähdään olevan ”jumalallisuuden

<sup>101</sup> Oduyoye 1995, 123.

<sup>102</sup> Oduyoye 1995, 123-126.

<sup>103</sup> Oduyoye 1995, 129.

<sup>104</sup> Artikkelin *Jesus Christ* sisältyy Susan Parsonin toimittamaan teokseen *The Cambridge Companion to Feminist Theology*.

<sup>105</sup> Oduyoye 2002, 151.

ympäröimiä”, joten afrikkalaisessa kontekstissa Jeesuksen rooli sekä Jumalana että ihmisenä on helppo hyväksyä.<sup>107</sup>

Afrikkalaisten naisten keskuudessa suosituimmiksi kuvauksiksi Jeesuksesta ovat nousseet liberatiiviset kuvaukset ja Jeesuksen rooli ihmeidentekijänä, joka pelastaa yhteisöjä nälänhädältä ja vihollisten hyökkäyksiltä, ja kaikenlaisilta fyysisiltä tai hengellisiltä esteiltä. Oduyoyen mukaan afrikkalaiset naiset samaistavat itsensä Kristukseen, joka tunsi kodittomuutta, janoa ja nälkää, ja he näkevät Jeesuksen olleen alistetussa asemassa omassa kulttuurissaan. Jeesus nähdään vapauttajana.<sup>108</sup>

Oduyoye lainaa Akon E. Udoa todetessaan, että ”*Jumala on lähettänyt Jeesuksen Kristuksen maailmaan murtamaan kulttuurin ja seksismin muurit* –”.<sup>109</sup> Tämä mission inklusiivisuus näkyy myös siinä, että juuri naiset saivat käskyn kertoa muille Jeesuksen ylösnousemuksesta. Jeesus täyttää Jumalan mission vapauttamalla naiset seksismistä, sorrosta ja marginalisaatiosta, ja niin miehet kuin naisetkin tulevat osalliseksi Jumalan kodista ja samasta kuninkaallisesta pappeudesta.<sup>110</sup>

Afrikkalaisten naisten teologiassa kuva Kristuksesta on sekoitus kristologiaa ja pneumatologiaa, ja tällainen ”pneumatologinen kristologia” onkin Afrikassa suositua, sillä siinä korostuu Kristuksen rooli ”äänettömien äänenä ja voimattomien voimana”.<sup>111</sup> Afrikkalaiset naiset tarvitsevat Kristusta, sillä heidän odotetaan usein olevan hiljaa ja hyväksyvän sorron, mutta voimakkaan Hengen ansiosta naisilla on mahdollisuus toteuttaa eläväistä hengellistä elämää riippumatta kirkon virallisesta kannasta tai sen valtasuhteista. Tämä antaa naisille mahdollisuuden asettua epäoikeudenmukaisia auktoriteetteja ja sortavia rakenteita vastaan, ja vastustaa myös epäoikeudenmukaisia kulttuurisia vaatimuksia. Jeesus on vapauttaja, joka on voittanut misogynistisen kulttuurin.<sup>112</sup> Sen lisäksi että Kristus nähdään sortavien yhteiskunnallisten rakenteiden murtajana, Afrikassa on korostunut 1900-luvulta lähtien myös Jeesuksen rooli saatanan vallasta vapauttajana.<sup>113</sup>

Useat afrikkalaiset naisteologit korostavat erityisesti kuvaa Jeesuksesta kärsivänä palvelijana, ja Oduyoye nostaa esimerkiksi tällaisista teologeista Rosemary Edetin ja Ada Nyagan. Jeesus samaistuu ihmiskunnan ja erityisesti naisten kärsimyksen. Nyaga käyttää esimerkkinä Luukkaan evankeliumin lukua 13, jossa Jeesus pakotti synagogan johtajan

<sup>106</sup> Oduyoye 2002, 151.

<sup>107</sup> Oduyoye 2002, 152.

<sup>108</sup> Oduyoye 2002, 152.

<sup>109</sup> Oduyoye 2002, 156.

<sup>110</sup> Oduyoye 2002, 156-157.

<sup>111</sup> Oduyoye 2002, 156.

<sup>112</sup> Oduyoye 2002, 157.

miettimään, mitä työnteon kielto sapattina tarkoittaa Jeesuksen parannettua ramman naisen, ja Nyaga vertaa tätä tilannetta nykypäivään, ja tarpeeseen vapauttaa naiset sosio-kulttuurisista ja teologisista rajoituksista, jotka perustuvat hänen mukaansa virheelliseen raamatuntulkintaan. Kristus on murtanut rajat miesten ja naisten erottelun välillä, ja tehnyt heistä yhtä Hänessä.<sup>114</sup>

Oduyoye lainaa kamerunilaista teologia Louise Tappaa, jonka mukaan Jeesus kuoli, jotta patriarkaalinen Jumala voisi kuolla, ja Jeesus nousi kuolleista jotta todellinen, Jeesuksessa ilmenevä Jumala voisi ylösnousta ihmisten elämissä ja yhteisöissä.<sup>115</sup> Oduyoye lainaa myös Circle of Concerned African Women Theologians'n *Jesus Christ and the liberation of women* -nimisessä työpajassa syntynyttä ajatusta:

Jesus Christ is liberator and a savior of women from all the oppressive contexts discussed and empowerer of women in their contexts of powerlessness, and their friend and ally in the context of alienation and pain that women may be confronted with.<sup>116</sup>

Afrikkalainen teologia voidaan jakaa kolmeen osaan; traditionaalinen, alkuperäistetty sekä kontekstuaalinen teologia. Traditionaalinen teologia jakautuu sekin kahteen osaan, joista toisen mukaan kristinuskon pukeminen sellaiseen muotoon, jossa afrikkalaiset voivat siihen samaistua, on jo tehty. Toisen tulkinnan mukaan systemaattinen teologia siinä muodossaan kuin sitä Euroopassa – ja samalla myös afrikkalaisissa seminaareissa – nykyään opetetaan on riittävää, eikä ole tarpeen arvioida, tulisiko teologiaa tulkita eri tavalla nykyafrikkalaisessa kontekstissa. Molempia traditionaalisen teologian suuntauksia yhdistää se, että Raamatun nähdään olevan ainut validi lähde kristilliselle teologialle.<sup>117</sup>

Alkuperäistetty teologia lähtee liikkeelle samoista lähtökohdista kuin traditionalistinen teologia, mutta kysyy lisäksi, miten heprealainen maailmankuva ja kreikkalais-roomalaiset symbolit ymmärretään afrikkalaisessa kulttuurissa. Tämän tulkinnan mukaan on erittäin tärkeää ymmärtää näitä Raamatun taustalla olevia vaikutteita, sillä jos niitä ei täysin ymmärretä, usko jää vajaaksi. Jotkut afrikkalaisteologit, mukaan lukien Oduyoye itse, ovat hakeneet apua näiden vaikutteiden ymmärtämiseen afrikkalaisista alkuperäisuskonnoista ja niiden symboleista. Oduyoye tosin muistuttaa, että jotkut suhtautuvat tällaiseen lähestymistapaan kielteisesti ja rinnastavat sen synkretismiin ja pitävät tällaista synkretististä kehitystä nimenomaan negatiivisena. Toiset taas kokevat tällaisen ajattelun vähentävän afrikkalaisten alkuperäisuskontojen arvoa, jos niihin suhtaudutaan vain *praeparatio evangelicana*, siis jonakin kristinuskon tuloa valmistaneena pohjana. Uskonnon nähdään

<sup>113</sup> Oduyoye 2002, 157.

<sup>114</sup> Oduyoye 2002, 161.

<sup>115</sup> Oduyoye 2002, 165.

<sup>116</sup> Oduyoye 2002, 167.



kuitenkin olevan ”Afrikan elävän kulttuurin syvin elementti”<sup>118</sup>. Kristinuskoa Afrikassa ei voi käsitellä irrallisena osana, vaan se tulee nähdä laajempaan osaan sitä, miten uskonto Afrikassa ilmaistaan.<sup>119</sup>

Kolmas suuntaus on kontekstuaalinen teologia. Oduyoye huomauttaa heti alkuun, että myös alkuperäistetty teologia on kontekstuaalista, mutta hän erotti nämä kaksi silti omiksi suuntauksikseen, koska alkuperäistetyn teologian kontekstuaalisuus kuitenkin ulottuu vain afrikkalaisen elämän sosio-uskonnollisiin elementteihin. Kontekstuaalinen teologia sen sijaan lähtee tämän lisäksi poliittisekonomisista lähtökohdista ja muistuttaa poliittista teologiaa. Siinä ideana on tulkita Raamattua ihmisten tai kansan perspektiivistä, ja haastaa yhteiskunnallisia epätasa-arvoa ylläpitäviä rakenteita. Yleensä haasteena tässä on määritellä, mistä tämä ”kansa” koostuu, mutta Afrikan perspektiivissä näin ei ole, sillä on selvää, että määritelmä koskee niitä, jotka tietävät millaista on tulla valloitetuksi ja toiseutetuksi. Kontekstuaalisessa teologiassa Raamattua luetaan niiden ihmisten näkökulmasta, jotka ovat mustia valkoisten sijaan, kuuluvat köyhälle eivätkä rikkaalle pallonpuoliskolle, ja jotka ovat palvelijoita omistajien sijaan. Tavoitteena on antaa Raamatun auktoriteetin haastaa yhteiskunnallisia auktoriteetteja. Musta teologia toimii tästä esimerkkinä, sillä siinä pyritään aktiivisesti haastamaan sortavia yhteiskunnallisia auktoriteetteja.<sup>120</sup>

Lähetystyössä ja lähetysteologiassa annettiin selvä viesti siitä, että on olemassa vain yksi Jumala, ja Jumalaa tulee palvoa yksin Jeesuksen kautta. Kaikki muut tavat ovat epäjumalanpalvontaa.<sup>121</sup> Yhtenä keskeisimpänä kysymyksenä afrikkalaisessa teologiassa säilyy silti se, onko traditionaalisissa uskonnoissa toimiva henki sama kuin kristinuskon Jumalan Pyhä Henki, kuinka traditionaalisten uskontojen käsitys kuoleman jälkeisestä elämästä ja kristinuskon käsitys saataisiin yhdistettyä ja voisiko Ensimmäisessä Mooseksen kirjassa kuvailtu Jumalan kuva ihmisissä heijastella afrikkalaista elämänsuunnitelmaa (*Nkra-bea*), jonka ihmiset saavat ennen maailmaan tuloaan, ja sielua (*Okra*), joka tätä elämänsuunnitelmaa kantaa. Näitä kysymyksiä kristinuskon ja Afrikan traditionaalisten uskontojen yhdistämisestä ei voi ohittaa, ja siksi niin mustat kuin valkoisetkin teologit aloittivat Oduyoyen mukaan juuri traditionaalisten uskontojen tutkimisesta, kun halusivat alkaa luoda afrikkalaista kristillistä teologiaa. Ongelmaksi tässä tutkimuksessa on noussut se, että tutkimusta on pitkälti tehty vain valaisemaan länsimaalaisia ihmisiä afrikkalaisesta

<sup>117</sup> Oduyoye 1986, 52-53.

<sup>118</sup> Oduyoye 1986, 54.

<sup>119</sup> Oduyoye 1986, 53-54.

<sup>120</sup> Oduyoye 1986, 54-55.

<sup>121</sup> Kombo 2007, 153.

uskonnollisuudesta, eikä niinkään siksi, että voitaisiin tuottaa syvällistä tietoa afrikkalaisista traditionaalisista uskonnoista afrikkalaisille. Oduyoye kritisoi tästä syystä monia tällaisia tutkimuksia, ja kokee, etteivät ne ole onnistunutta tutkimusta afrikkalaisesta teologiasta.<sup>122</sup>

Ghanalainen pastori C.G. Baëta on sanonut, että länsimaista Afrikkaan tullut teologia on riittävää ja se voidaan omaksua afrikkalaisen teologian ”verenkiertoon” sellaisenaan. Afrikkalaisten teologien täytyy kuitenkin muokata tällaista teologiaa tulkiten sitä modernin Afrikan tarpeiden valossa, modernin Afrikan sosioekonomisen ja poliittisen tilanteen valossa. Oduyoye ymmärtää Baëtan tulkinnan niin, että afrikkalaisten siis täytyy lukea Raamattua köyhien ja marginalisoitujen perspektiivistä, ja niiden ihmisten, jotka ovat kokeneet vieraan valloituksen kaikkine seurauksineen. Tällaista raamatuntulkintaa voisi hänen mukaansa tukea esimerkiksi se, että Makkabealaiskirjat luettaisiin mukaan protestanttiseen Raamattuun ja Makkabealaiskirjojen sisällölle annettaisiin sama arvo kuin Mooseksen, Aamoksen, Jesajan ja Joelin kirjoille. Nämä kirjat tukevat Oduyoyen mukaan raamatuntulkintaa historian ”alapuolelta” ja auttavat näkemään Jumalan toiminnan niiden ihmisten elämässä, joiden elämä heijastelee afrikkalaisten tarinaa. ”Universaaleja” kristillisiä dogmeja tulisi hänen mukaansa tulkita tavalla, joka vastaa Afrikan tarpeisiin.<sup>123</sup>

Keskeisimpiä kysymyksiä afrikkalaisen kristinuskon kontekstissa on inkarnaatio ja sen teologinen selittäminen, että Jeesus on elänyt ihmisten keskellä. Tätä kysymystä voidaan tarkastella akkulturaation ja inkulturaation termeillä. Akkulturaatiolla sitä, kun afrikkalaiset pyrkivät käyttämään afrikkalaisia termejä ja tapoja harjoittamassaan kristinuskossa. Inkulturaatiolla puolestaan tarkoitetaan niiden vaikutteiden juhlamista, joita afrikkalaiseen kulttuuriin on tullut kristillisten vaikutteiden seurauksena.<sup>124</sup> James Henry Owino Kombo toteaa, että afrikkalainen ajattelu eroaa länsimaisesta teologisesta ajattelusta, koska afrikkalaisen teologian lähtökohdat ovat erilaiset, ja siksi juuri afrikkalaisen inkulturoidun teologian tarkastelu on tärkeää.<sup>125</sup> Kombon mukaan afrikkalaiset jäsentävät todellisuuttaan ja sitä kautta teologiaansa eri tavalla, sillä afrikkalaisessa teologiassa ei yleisesti ottaen ole otettu vaikutteita neoplatonismista tai filosofisesta idealismista.<sup>126</sup>

Esimerkkinä akkulturaatiosta Oduyoye kuvaa omaa koulutustaan Ghanan Achimota-koulussa. Oduyoye kuvailee myöhemmin ymmärtäneensä, että tässä koulussa opettajat pyrkivät tietoisesti vahvistamaan opiskelijoiden afrikkalaista identiteettiä, tietäen että he

<sup>122</sup> Oduyoye 1986, 56-58.

<sup>123</sup> Oduyoye 1986, 58-60.

<sup>124</sup> Oduyoye 1986, 68-69.

<sup>125</sup> Kombo 2007, 142-145.

<sup>126</sup> Kombo 2007, 142-143.

myöhemmässä koulutuksessaan tulisivat saamaan voimakkaasti eurooppalaisia ja erityisesti brittiläisiä vaikutteita. Oduyoyelle jäi erityisesti mieleen tämän koulunsa musiikinopettaja, jonka hän kuvailee opettaneen Bachista, Beethovenista ja Tšaikovskista, mutta joka oli eniten elementissään opettaessaan traditionaalista ghanalaista musiikkia ja painotti opiskelijoilleen, kuinka tärkeää on vaalia ghanalaisen musiikin perintöä, ja välittää sitä jälkipolvilleen.<sup>127</sup>

Oduyoye nostaa esimerkiksi myös keskustelun afrikkalaisista vaatteista. Hän mainitsee afrikkalaisen teologin, jota ei päästetty saarnastuoliin koska hän oli pukeutunut perinteiseen ghanalaiseen toogaan, ja tämä tapaus herätti laajan keskustelun siitä, missä määrin kristinuskoon kääntyneillä afrikkalaisilla on lupa käyttää oman kulttuurinsa mukaisia vaatteita. Tähän tuli muutos Vatikaanin II kirkolliskokouksen jälkeen, kun Nigerian katolisen kirkon papit alkoivat käyttää stoolissaan afrikkalaisia värejä ja kuvioita, ja hitaasti tämä kehitys levisi muihinkin afrikkalaisiin kirkkoihin.<sup>128</sup> Afrikkalaisuus näkyy paikallisissa kirkoissa myös siten, että esimerkiksi jumalanpalveluksissa käytettävät kankaat valmistetaan pääosin Afrikassa, sen sijaan että ne tuotaisiin vaikkapa Euroopasta.<sup>129</sup>

Seuraavaksi Oduyoye käy läpi inkulturaation käsitettä. Tarkastelun kohteena on esimerkiksi kysymykset kristinuskon ja afrikkalaisuuden yhdistämisestä, esimerkiksi siirtymäriitteihin ja lasten nimeämiseen liittyen. Länsimaiset kristityt Oduyoyen mukaan usein korostavat, että kristinusko on tuonut Afrikkaan paljon myönteistä esimerkiksi Kymmenen käskyn ”älä tapa”-käskyn myötä, sillä sen noudattaminen on vähentänyt Afrikassa ennen tapahtunutta rituaalista tappamista ja edesauttanut rituaalisen tappamisen kieltämistä lailla. Toisaalta Oduyoye huomauttaa, että länsimaiset kristityt ovat usein opettaneet yhtä ja näyttäneet itse esimerkillään toista.<sup>130</sup>

E. B. Idowu käyttää termiä ”alkuperäistäminen” yrittääkseen murtaa ”keinotekoisien muurin termien ’akkulturaatio’ ja ’inkulturaatio’ välillä”. Tällainen teologian alkuperäistäminen tarkoittaa Idowun mukaan sitä, että ”tulee työskennellä ja rukoilla sen puolesta, että kristinusko loistaisi omaa valoaan ja että kosminen Kristus ilmestyisi todellisenä ja ainoana kirkkonsa herrana.”<sup>131</sup> Idowu on nigerialainen ja näkee kristinuskon Nigeriassa, kuten myös muuallakin Afrikassa, olevan haasteen edessä. Jos kristinusko todella on ”valkoisen miehen kultti” ja ”osa imperialistista noituutta”, se on tullut päätökseensä ja menettänyt valtansa. Jotta kristinusko ei olisi vain edellä mainitun kaltainen uskonto, tulee sen

<sup>127</sup> Oduyoye 1986, 70.

<sup>128</sup> Oduyoye 1986, 71.

<sup>129</sup> Oduyoye 1986, 72.

<sup>130</sup> Oduyoye 1986, 73.

<sup>131</sup> Oduyoye 1986, 73-74.

käydä läpi tämä alkuperäistämisen prosessi. Tähän prosessiin kuuluu se, että kirkko, tässä tapauksessa Nigerian kirkko, tunnustaisi olevansa yksiselitteisesti nigerialainen, eikä ”Rooman tai Canterburyn siirtomaa”. Idowulle Afrikan alkuperäisuskonnot kuuluvat yhteen piiriin Jumalan pelastavien tekojen kanssa, eivätkä alkuperäisuskonnot ja kristinusko siis ole konfliktissa keskenään.<sup>132</sup>

Oduyoye lainaa afrikkalaisia miesteologeja E. B. Idowua, Katoa sekä C.G. Baëtaa, jotka ovat kaikki käsitelleet teologian alkuperäistämiseen ja afrikkalaiseen teologiaan liittyviä kysymyksiä. Oduyoyen mukaan Baëta on heistä ainut, joka on nähnyt tarpeelliseksi käyttää vapautuksen teologian termistöä, mutta hänkään ei Oduyoyen mukaan ole tarkastellut afrikkalaisten kirkkojen seksismiä alkuunkaan. Tämä on hänen nähdäkseen keskeinen puute afrikkalaisessa teologiassa, ja aihe, joka miesteologeilta jää herkästi huomiotta. Siksi Oduyoye näkee erityisen tarpeen afrikkalaiselle feministiselle teologialle, ja sille, että naisteologeille annetaan mahdollisuus kirjoittaa teologiaa omasta perspektiivistään. Miesten tekemä teologia jättää hänen mukaansa usein, joskaan ei aina tietoisesti, kirkkoissa olevan seksismin ja naisten heikon aseman huomiotta.<sup>133</sup>

### ***3.3 Naisten kohtaama seksismi afrikkalaisessa kulttuurissa ja afrikkalaisissa kirkkoissa***

Oduyoye toteaa, että seksismi näkyy erityisesti siinä, kuinka naisen ihmisyyys rakentuu ensisijassa suhteessa toisiin ihmisiin. Naisen ihmisyyys perustuu erityisesti asemaan äitinä ja vaimona, ja tällainen tapa nähdä naiseus on erityisen vahvoilla Afrikassa.<sup>134</sup> Naisen sosiaalinen status määräytyy näiden kahden suhteen kautta, ei hänen omien saavutustensa tai yksilöllisyytensä kautta. Nainen nähdään myös pelinappulana avioliitossa, sillä nainen tulee avioliiton kautta miehensä omistamaksi ja siten hänen määräysvaltansa alle, mutta toisaalta naisen sukupiiri myös menettää yhden jäsenen, kun nainen menee naimisiin ja liittyy miehensä sukuun. Tämä menetys kuitenkin nähdään ”huomisen hyötynä”, sillä naisen lapset tulevat liittymään myös naisen puolen sukuun. Tämä on tapana matrilineaarisissa kulttuureissa. Kaikki tämä kuvastaa sitä, miten nainen nähdään objektina, toisten ihmisten omaisuutena, ja jonakin välillisenä avioliiton ja perheen muodostamisessa. Tällainen tapa käsittää naiseus on laajemmin yhteydessä muuhun seksismiin, jota afrikkalaiset naiset kohtaavat.<sup>135</sup>

<sup>132</sup> Oduyoye 1985, 75.

<sup>133</sup> Oduyoye 1986, 76.

<sup>134</sup> Oduyoye 1986, 122.

<sup>135</sup> Oduyoye 1986, 122-123.

Ancilla Kupalo toteaa esseessään *African Sisters Congregations: Realities of the Present Situation*, että suhde hallitsevan ja hallittavan välillä on selkeästi nähtävillä afrikkalaisten ihmisten, erityisesti afrikkalaisen naisen mentaliteetissa. Hän jatkaa, että kolonialismin aikainen omistaja – palvelija-suhde vahvisti tätä mentaliteettia entisestään ja istutti sen syvemmälle ihmisiin.<sup>136</sup>

Oduyoye toteaa, että on tunnettu länsimainen uskomus, että yhteisön seksuaalimoraali on sidonnainen siihen, kuinka niin sanotusti puhtaita yhteisön naiset ovat. Samanlainen käsitys on löydettävissä useista muistakin kulttuureista. Oduyoye käsittelee ihmisten luomista Ensimmäisessä Mooseksen kirjassa, ja viittaa Gregorius Nyssalaiseen, joka on todennut ettei naisen seksuaalisuus ole itsessään pahaa, mutta se on luotu suvunjatkamisen vuoksi ja siksi, koska Jumala näki, että ihminen (mies) tulisi lankeamaan enkelinkaltaisesta muodostaan.<sup>137</sup>

Oduyoye painottaa, että feministisen teologian tärkeimpiä lähtökohtia on ajatus siitä, että naisten kokemukset kirkosta ja teologiasta ovat relevantteja, ja niitä kuuluu kuunnella. Sen sijaan, että ihmiset häpeäisivät omaa sukupuoltaan ja jättäisivät hakeutumatta tiettyihin tehtäviin sukupuolensa takia, heidän tulisi hyväksyä täysin toistensa ihmisyyys sukupuolesta riippumatta. Tällainen tapa nähdä ihmisyyys toimii pohjana, jonka päälle uskottavaa kristillistä antropologiaa voidaan rakentaa.<sup>138</sup>

Kirjoittaessaan kolminaisuudesta Oduyoye käyttää ilmaisua ”dogmatiikka tai problematiikka”, ja esittää teologian tekemisen jakautuneen näihin kahteen osioon. Dogmatiikalla hän viittaa traditionaaliseen teologiaan, josta esimerkiksi hän nostaa John Hicksin teoksen *The Myth of the Incarnate God*, ja problematiikan teologiaksi taas vapautuksen teologian teoksia, kuten Gustavo Gutiérrezin *A Theology of Liberation* sekä Basil Mooren *Black Theology: A South African Voice*. Nämä molemmat tavat tehdä teologiaa ovat Oduyoyen näkemyksen mukaan tarpeellisia.<sup>139</sup>

Kristillinen elämä on yhteistyötä, ja työtä muiden hyväksi, ei yksilön oman menestymisen eteen. Kristillinen elämä vaatii sen, että pelastusta ”arvioidaan radikaalisti uudella tavalla”.<sup>140</sup> Kristillinen kaste kolminaisuuteen velvoittaa kristittyjä siihen, ettei heidän tule tukea minkäänlaisia hierarkkisia hallintoja tai yksinvaltiutta, vaan jakaa valtaa, ja kiinnittää huomiota osallisuuteen ja ihmisten kutsumiseen mukaan ja heidän osallisuutensa vaalimiseen. Oduyoye toteaa, että afrikkalaisena naisena hänen teologiansa on syvästi

<sup>136</sup> Oduyoye 1986, 126.

<sup>137</sup> Oduyoye 1986, 130-131.

<sup>138</sup> Oduyoye 1986, 137.

<sup>139</sup> Oduyoye 1986, 139.

<sup>140</sup> Oduyoye 1986, 140.

afrikkalaisesta kontekstista nousevaa, ja yhtä syvästi hän tuntee myös kirkossa esiintyvän seksismin.<sup>141</sup>

Aikaisemmin eläneet kristityt, kuten Augustinus – jonka Oduyoye toteaa myöskin olleen afrikkalainen –, sekä Martin Luther eivät ole antaneet naisen asemasta kristinuskon sisällä kovin mairittelevaa kuvaa. Oduyoye toteaa Augustinuksen kirjoittaneen, että miehestä erillään elävä nainen ei ole tehty Jumalan kuvaksi, toisin kuin ilman naista elävä mies taas on. Luther sen sijaan kirjoitti, että naiset soveltuvat ainoastaan käymään kirkossa, toimimaan keittiössä ja kantamaan lapsia, ja Oduyoye esittää kysymyksen, kuka siis määrittelee naisen ihmisyyden? Jos naisen ihmisyyden määrittelee Jumala, kuinka on mahdollista päästä tarkastelemaan Jumalasta lähtevää naiseuden määritelmää? Hän toteaa, että patriarkaaliset rakenteet usein pyrkivät välttämään tällaisten kysymysten esittämisen. Lisäksi hän huomauttaa, että Augustinusta pidetään merkittävänä kirkkoisänä ja Lutheria puolestaan uudistuksellisena kristittyinä, vaikka molempien suhtautuminen naisiin on ollut konservatiivista ja estänyt näkemästä naisia täysinä ihmisinä.<sup>142</sup>

Uskonto ja uskonnollisuus Afrikassa on moniulotteinen kysymys, sillä Afrikassa sekä kristinuskko, islam että traditionaaliset afrikkalaiset uskonnot vaikuttavat ihmisten elämään. Nekin ihmiset, jotka kuuluvat vain yhteen näistä uskonnoista, eivät voi kieltää kaikkien kolmen vaikutusta elämässään. Afrikkalaisista vain hyvin pieni osa on ”vapaa-ajatteliijoita”, siis ateisteja tai agnostikkoja, ja valtaosa väestöstä on uskonnollisia.<sup>143</sup> Kun tarkastellaan naisten asemaa afrikkalaisessa kontekstissa, on siis hyvin tärkeää huomioda, että afrikkalaiset naiset – erityisesti Oduyoyen tarkastelemat Asante- ja Youruba-kulttuurien naiset – elävät kokonaisvaltaisesti kolmen eri uskonnollisen vaikutuspiirin alla, yhteisöissä joissa uskontoon suhtaudutaan vakavasti, ja joiden maailmankuvaan ja elämäntapaan uskonnollisuus syvästi vaikuttaa. Afrikkalaista naiseutta on siis mahdoton tarkastella ilman uskonnollisten vaikutteiden myöntämistä.<sup>144</sup>

Akan-kulttuurin nainen ei ole niinkään aktiivinen osallistuja omaan sortoonsa, vaan hän on pikemminkin sen kulttuurin passiivinen uhri, jonka perintöä hän pyrkii suojelemaan. Kulttuuriset tekijät estävät Akan-kulttuurin naista nousemaan haitallisia rakenteita vastaan ja painostavat häntä välttämään ristiriitoja naurunalaiseksi tulemisen pelossa tai puhtaasti pelottelulla.<sup>145</sup> Tämä johtuu kulttuurista, jossa kaikkein ylimpänä on perheen, klaanin tai

<sup>141</sup> Oduyoye 1986, 143.

<sup>142</sup> Oduyoye 1995, 5.

<sup>143</sup> Odozor 2014, 57-59.

<sup>144</sup> Oduyoye 1995, 12.

<sup>145</sup> Oduyoye 1995, 15.

valtion asema, ja vasta sen jälkeen tulee yksilö. Erityisesti naiset ovat tällaisessa maailmankuvassa ahtaalla.<sup>146</sup>

Niiden afrikkalaisten kirkkojen, joiden alkuperä on eurooppalaisessa lähetystyössä, naiskuva noudattaa eurooppalaisia edeltäjiään. Nämä ”lähetyskirkot” eivät ole koskaan päässeet irti ”äitikirkoistaan”, eivätkä ole pystyneet uudistumaan muun yhteiskunnan tai muiden kristillisten kirkkojen mukana. Oduyoye toteaa, että tämä näkyy erityisen selkeästi virkakysymyksessä ja naisten pappisvihkimyksen vastustamisessa, mutta myös esimerkiksi ekumeenisen työn vastustamisena. Afrikkalaisissa kirkoissa näkyy vahvasti niiden jääminen ”1800-luvun teologiaan” ja niiden syvä patriarkalisuus. 1800-luvun lähetysteologia on kadonnut jo lähes kaikkialta muualta maailmasta, mutta Afrikan lähetystyöaikoina syntyneisiin kirkkoihin se on jäänyt ja Oduyoye painottaa, että on tärkeää kysyä, miksi näin on. Afrikkalaiset kirkot eivät voi tehdä afrikkalaista teologiaa tai olla todella itsenäisiä, jos ne jatkavat tätä euro-amerikkalaisen mallin ihailua ja sen matkimista. Afrikan kirkot päätyvät usein luokkaa, rotua tai sukupuolten välistä tasa-arvoa tarkastellessaan myötäilemään sellaisia voimia, jotka kyseenalaistavat eri tavoilla toiseutettujen ihmisten ihmisarvon, ja tällaisia voimia vastaan kirkon nimenomaan pitäisi asettua.<sup>147</sup>

Oduyoye pitää ongelmallisena sitä, että kristinuskon tuotiin Afrikkaan ikään kuin pakottamalla eurooppalainen kristinuskon suoraan afrikkalaisen kulttuurin tilalle. Hänen mukaansa kristinuskon on kääntänyt afrikkalaiset uuteen uskontoon, mutta ei uuteen kulttuuriin, eikä kulttuurin ja uskonnon yhteyttä ole lainkaan ymmärretty. Hänen mukaansa sitä eivät ymmärtäneet eurooppalaiset lähetystyöntekijät, eikä sitä ole ymmärretty täysin myöhemminkään, kun afrikkalaiset kristilliset kirkot alkoivat muodostaa omaa, länsimaisesta kristinuskosta melko itsenäistä linjaansa. Yhtenä suurena ongelmana Oduyoye näkee myös sen, miten Raamatun tekstejä tulkitaan afrikkalaisissa kirkoissa niin, että naisten roolia seurakunnissa pyritään pienentämään tiettyihin Paavalin kirjeiden kohtiin vedoten ja niihin tukeutuen estämään naisia toimimasta seurakunnissa johtotehtävissä. Hän kyseenalaistaa, onko afrikkalaisille kirkoille todella välttämätöntä perustaa teologiansa vieraalalle termistölle ja käyttää aikansa eläneitä eksegeettisiä metodeja, jotka lietsovat kritiikittömästi tapaa käyttää Raamatun tekstejä naisia vastaan.<sup>148</sup> Myös Paulinus Ikehukwu Odozor toteaa, että eurooppalaisten lähetystyöntekijöiden olisi tullut perehtyä syvemmin afrikkalaiseen traditioon

<sup>146</sup> Oduyoye 1995, 15.

<sup>147</sup> Oduyoye 1995, 173.

<sup>148</sup> Oduyoye 1995, 176.

kolonialismin aikana ja silloin, kun ensimmäiset lähetystyön seurauksena syntyneet seurakunnat perustettiin.<sup>149</sup>

Oduyoye toteaa, ettei ole lainkaan itsestään selvää, onko kristinuskolla ollut enemmän myönteinen vai kielteinen vaikutus Afrikan sosio-kulttuuriseen kehitykseen, ja eniten hän on huolissaan kristinuskon mahdollisesti negatiivisesta vaikutuksesta naisiin. Hänen mukaansa länsimaisen kulttuurin seksistiset elementit ovat vain olleet polttoainetta Afrikassa jo valmiiksi olleelle seksismille, ja toteaa kristinuskon myös vaikuttaneen tähän seksismin lisääntymiseen yhdessä muiden tekijöiden kanssa. Afrikkalaiset naiset, jotka ovat eri tavoilla lähteneet mukaan kirkon toimintaan, ovat jääneet riippuvaisiksi miesten tekemästä eksegeesistä ja muusta teologiasta, ja naiset ovat pakon edestä, osittain myös tiedostamatta, hyväksyneet nämä miesten tekemät tulkinnat universaaleina ja historiallisesti normaaleina. Siispä näitä tulkintoja ei ole kyseenalaistettu. Toisaalta Oduyoye toteaa, että hän on ekumeenisen kokemuksensa kautta huomannut, että monet länsimaiset kirkot myöntävät kyllä nämä Afrikkaan aiheutetut ongelmat ja ovat valmiita keskustelemaan niistä, ja tätä hän pitää merkittävän positiivisena askeleena. Toisaalta hän huomauttaa, että Afrikassa näistä ongelmista ei juurikaan olla halukkaita keskustelemaan.<sup>150</sup>

Oduyoye huomauttaa lopuksi, että kolonialismi ei luonut Afrikkaan patriarkaalista yhteiskuntaa, mutta se vahvisti sitä. Patriarkaalinen yhteiskuntarakenne ei siis ole länsimaalaistumisen tuote, vaan se on vahvasti myös afrikkalaisessa yhteiskunnassa oleva piirre. Hän toteaa, että vaikka tavat toteuttaa feminismiä voivat olla länsimaissa ja Afrikassa erilaisia, feministisen politiikan ja työn tavoite, naisten marginalisaation kitkeminen, on yhteinen. Niin Afrikassa kuin globaalissa pohjoisessakin on edelleen sekä kirkossa että yhteiskunnassa suuria esteitä tasa-arvon toteutumiselle, ja Oduyoye peräänkuuluttaa erityisesti kirkon, kulttuurin ja asenteiden tarvetta uudistumiseen.<sup>151</sup>

Tässä luvussa olen jatkanut afrikkalaisten kirkkojen ja afrikkalaisen teologian historian läpikäymistä. Tarkasteltuani edellisessä luvussa Afrikan kristillisyyttä 300-1800-luvuilla keskityin tässä luvussa yksinomaan 1900- ja 2000-luvuille. Afrikkalaisen teologian kehittymistä 1900- ja 2000-luvuilla on leimannut tasapainottelu rassistisen ja eurosentrisen perinteen ja toisaalta niin sanotusti alkuperäisten afrikkalaisten tapojen välillä. Totesin, että Afrikka on kristinuskon kannalta ainutlaatuinen manner, sillä vaikka Afrikassa on vuosisatojen ikäinen kristillinen perintö, on mantereen tunnetuin kristinuskon muoto silti se,

<sup>149</sup> Odozor 2014, 58-60.

<sup>150</sup> Oduyoye 1995, 183.

<sup>151</sup> Oduyoye 1995, 214-215.



joka Afrikkaan on syntynyt 1800-luvulla lähetystyöntekijöiden työn seurauksena. Tämä on ollut useille afrikkalaisille teologeille teema, joka on nähty ongelmalliseksi. Oduyoye itse onkin tarkastellut kristinuskoa Afrikassa akkulturaation ja inkulturaation käsitteillä pyrkiäkseen jäsentämään paremmin teologiaa paremmin, ja hän jakaa afrikkalaisen teologian traditionaaliseen, alkuperäistettyyn ja kontekstuaaliseen teologiaan kuvatakseen teologian eri ilmentymiä. Yksi esimerkki kirkoista, joissa pyritään tavoittelemaan autenttista afrikkalaisuutta, ovat AIC:t, joita on 1900- ja 2000-luvulla syntynyt eri puolille Afrikkaa.

Kolmannessa luvussa olen kiinnittänyt huomiota myös siihen yhteiskunnalliseen kontekstiin, josta käsin afrikkalaista teologiaa tehdään. Seuraavassa luvussa pureudun afrikkalaisen teologian teemoihin. Tarkastelen erityisesti sananlaskujen kautta, miten afrikkalaisessa kulttuurissa jäsennetään esimerkiksi Jumalaa ja perhettä, ja monissa sananlaskuissa ja niistä juontuvissa tavoissa näkyy, miten yhteiskunnallinen ja kirkollinen konteksti on Afrikassa yhteen kietoutunut.

## 4. Afrikkalaisen teologian teemoja

### 4.1 Jumalakäsitys

Sukupuolten välinen epätasa-arvo ja maskuliinisuuden korostus näkyy paitsi yhteiskunnallisessa ja kirkollisessa kontekstissa, myös teologian kielessä. Oduyoye tarkastelee sitä kieltä, jolla Jumalasta afrikkalaisessa teologiassa puhutaan, ja argumentoi, että ihmiset usein käsittävät Jumalan sellaiseksi, kuin he itse ovat; siis itsensä kuvaksi.<sup>152</sup> Tulkitsijan sukupuoli vaikuttaa siihen, tulkitseeko Jumalan enemmän nais- vai miespuoliseksi. Erilaisissa kansanpuheissa Jumala usein esitetään miehenä, ja Oduyoyen mukaan tämä johtuu todennäköisesti siitä, että miehet hallitsevat Jumala-puhetta usein myyteissä, sananlaskuissa ja sanonnoissa. Akan-kulttuurissa on siitä huolimatta useita erilaisia nimiä Jumalalle, jotka eivät lainkaan yksiselitteisesti esitä Jumalaa maskuliinisena. Jumalaa voidaan kuvailla ”Isäksi”, mutta myös *Owoo Dom, Se (tai Yksi) joka synnytti monia*. Sukupuolineutraaleja nimityksiä ovat myös *Odehwe baatan a ote n’ase de neho, Kuninkaallinen vanhempi, itsessään olemassa oleva, riippumaton*. Baatan on jopa enemmän feminiininen termi kuin maskuliininen, vaikka onkin syvimmiltään sukupuolineutraali nimitys. Jumalaa voidaan kutsua myös nimellä *Afua Panini a ofiri tete, ”muinaisten alkuperien perjantainaiseksi”*. Akan-kulttuurissa on siis useita erilaisia nimityksiä Jumalalle ja useita tapoja puhua Jumalasta, ja siksi Jumalaa ei nähdä yksiselitteisesti maskuliinisena.

<sup>152</sup> Oduyoye 1995, 110.

Toisaalta Jumala ei myöskään näyttäyty feminiinisenä, mutta Jumalasta käytetään monenlaisia sukupuolisesti monitulkintaisia termejä, jotka eivät liity vain yhteen sukupuoleen. Jumala voidaan nähdä sekä mies- että naispuolisena.<sup>153</sup>

Sekä afrikkalaisessa kristinuskossa että traditionaalisissa uskonnoissa tärkeä piirre on se, että afrikkalaiset kokevat Jumalan, erilaisten jumalolentojen sekä esi-isien osallistuvan ihmisten päivittäiseen elämään ja vaikuttavan yhteisön hyvinvointiin. Näiden kaikkien henkiolentojen kanssa nähdään tärkeäksi tulla hyvin toimeen ja kunnioittaa niitä, sillä esi-isien ja jumalien suosiossa oleminen ja kohtaamiensa ihmisten kohtelu hyvin tuo ihmisen osaksi hyviä asioita, kuten hyvinvointia ja vaurautta.<sup>154</sup> Lisääntyminen on myös tärkeä osa uskonnollisuutta ja korkea hedelmällisyys nähdään merkiksi jumalten suosiossa olemisesta, ja Akan-kulttuurin yksi suosituista rukouksista onkin ”*Anna naisten kantaa lapsia ja älä anna miesten tulla impotenteiksi*”. Lisääntymisen ja lasten saamisen nähdään tuovan naisen lähemmäksi henkiolentoja, ja siten myös kristinuskon Jumalaa.<sup>155</sup>

Oduyoye toteaa, että länsimainen ajattelu siitä, että mies (merkittävämpi) pitää sisällään naisen (vähempiarvoisempi), on vallannut afrikkalaisen ajattelun. Tämän takia alun perin afrikkalainen ajattelu muun muassa siitä, että jumala olisi sekä mies- että naispuolinen, on kadonnut. Oduyoye arvostelee länsimaista feminismiä siitä, että se pyrkii androgynisoimaan teologisen kielen, sillä tällainen lähestymistapa ei sovi afrikkalaiseen kontekstiin sen enempää kuin Jumalan näkeminen yksiselitteisesti miespuolisenaakaan. Hänen mukaansa länsimaisella feminismillä on ollut sekä Afrikassa että globaalisti se vaikutus, että afrikkalaisten naisten ongelmat on kategorioitu vain länsimaalaistumisesta johtuviksi, sen sijaan että kyseiset ongelmat olisi tunnustettu sorroksi. Oduyoye mainitsee, että on totta, että kolonialismi ja muu länsimaalaistaminen on tuonut Afrikkaan uusia yhteiskunnallisia ongelmia, mutta afrikkalaisten naisten ongelmia on silti mahdoton redusoida vain kolonialismista johtuvaksi. Tällainen lähestymistapa on afrikkalaisten naisten kokemusten ja heidän sortonsa vähättelyä.<sup>156</sup>

## 4.2 Perhe ja avioliitto

Myytit eivät anna avioliitosta kovin mairittelevaa kuvaa. Oduyoyen mukaan lähes kaikissa myyteissä vaimot kuvataan onnettomina, ja vain muutamissa myyteissä liitot ovat onnellisia. Hän kyseenalaistaa, miksi avioliitolla sitten on Afrikassa niin keskeinen asema, ja

<sup>153</sup> Oduyoye 1995, 111.

<sup>154</sup> Odozor 2014, 151-152.

<sup>155</sup> Oduyoye 1995, 114.

<sup>156</sup> Oduyoye 1995, 157-158.

sen tärkeys korostuu jopa pakkona mennä naimisiin, jos avioliitosta annetaan niin onneton kuva jopa myyteissä, joiden on tarkoitus ohjailla ihmisten käytöstä. Polygamian kuvataan olevan hyvin yleistä, niin myyteissä kuin oikeassa elämässäkin, ja myyteissä kuvataan vaimojen kilpailua aviomiehensä huomiosta ja varoitetaan miehiä suosimasta yhtä vaimoa. Vaikka polygamia on kulttuurinen normi, esittävät myytit myös monia siihen liittyviä ongelmia. Polygamian ongelmista huolimatta se on ollut vielä 1990-luvulla Afrikassa ja Akan-kulttuurissa tavanomainen käytäntö, sillä useiden lasten saaminen on tärkeää, ja Oduyoye näkeekin tässä yhden syyn, miksi avioliitot esitetään onnettomina. Niihin liittyy monenlaisia ongelmia, mutta käytännössä näitä ongelmia ei ole mahdollista purkaa.<sup>157</sup>

Toisaalta Afrikassa on myös monia sellaisia polygamiaa käsitteleviä sananlaskuja, joissa suoraan arvostellaan polygamiaa ja korostetaan sen vahingollisia puolia. Eräässä sananlaskussa kutsutaan polygamiaa ”köyhyyden petikumppaniksi”, ja vaikka polygamia on traditionaalisissa afrikkalaisissa heimoissa edelleen arvostettua, alkaa polygamia menettää suosiotaan muuttuvassa yhteiskunnassa, jossa myös avioliitolle on tullut uudenlaisia vaatimuksia. Erityisesti nuorempi sukupolvi suhtautuu polygamiaan pääosin kielteisesti, ja pitää ihanteellisena yksiavioisuutta.<sup>158</sup>

Oduyoye toteaa, että kaikkialla Afrikassa sananlaskut alleviivaavat sosiaalista painetta mennä naimisiin. Sananlaskuissa korostetaan avioliiton ongelmallisia puolia miehille, kuten mahdollisesti ärsyttävää tai ongelmia aiheuttavaa vaimoa, mutta sukupuolia ei tällaisissa sananlaskuissa koskaan käännetä toisin päin. Sananlaskut, kuten ”(miehellä) on parempi olla huono vaimo kuin nukkua yksin” ja ”Vaimo on kuin huopa, joka ärsyttää miehen ihoa jos mies peittää itsensä sillä; mutta jos mies ottaisi huovan pois, hän asettaisi itsensä kylmien tuulten alle” kuvaavat tapaa suhtautua avioliittoon niin, että naimisissa oleminen on miehelle monella tavoin raskasta, mutta naimisiin meneminen on silti tärkeää. Erityisesti toisena lainaamani sananlasku osoittaa, miten vaimoa pidetään jopa rasitteena.<sup>159</sup> Naisia ei nähdä samalla tapaa ihmisinä kuin miehinä, vaan avioliitossa nainen on miehen omaisuutta. Tämä näkyy erityisesti suhtautumisena aviorikokseen, sillä jos mies tahtoo osoittaa vihaa toista miestä kohtaan, hän ”ottaa” miehen vaimon. Oduyoye lainaa sananlaskua ”Kun joku todella vihaa sinua, hän lyö sinulle kuuluvaa eläintä”. Nainen on miehelleen sama kuin mitä koira on omistajalleen, siis

<sup>157</sup> Oduyoye 1995, 52.

<sup>158</sup> Oduyoye 1995, 66.

<sup>159</sup> Oduyoye 1995, 65.

nainen yksiselitteisesti on miehen omaisuutta. Miehen omaisuuden vahingoittaminen ja aviorikos hänen vaimonsa kanssa ovat samanarvoisia vihan osoituksia miestä kohtaan.<sup>160</sup>

Tyttölapset on tärkeä näyttää mahdollisimman aikaisin, pian murrosiän jälkeen, poikalasten suhteen samanlaista kiirettä ei ole. Naisen tehtävä avioliitossa on mukautua miehen toiveisiin mahdollisimman hyvin, ja käyttäytyä nöyrästi ja tottelevaisesti miestä kohtaan. Tätä korostavat sananlaskut ”*Itsepäinen vaimo ei välitä, jos häntä lyödään*”, ”*Naita tyttäresi kun voit, poikasi kun haluat*”, ”*Se ihminen, jolla on vaimo, tietää millainen vaimo on*” sekä ”*Jos törmäät riitelevään pariskuntaan, älä tee hätäisiä päätöksiä (tilanteesta), sillä vain aviomies tietää, mitä vaimo on hänelle tehnyt*”. Mies on avioliitossa dominoiva osapuoli, jolla on valta hallita vaimonsa käytöstä, ja päättää, minkälainen käytös vaimolta on hyväksyttävää ja mikä ei. Vaimon tehtävä on käyttäytyä parhaansa mukaan näiden miehensä vaatimusten mukaisesti.<sup>161</sup>

Patriarkaatti voidaan nähdä olevan kaikkialla siellä, missä on systemaattisia ja normatiivisia epätasa-arvoisuuksia ja alistussuhteita. Perhe on Afrikassa kaikkien yhteiskunnallisten organisaatioiden pohja, ja perheet kätkevät Oduyoyen mukaan sisäänsä usein joukon vääryyksiä. Solidaarisuus ryhmän, kuten perheen kesken, on niin voimakkaasti korostunut, että vaikkapa erilaisista kaltoinkohteluista kertominen ryhmän ulkopuolelle leimaisi kertojan perheen petturiksi, ja joissakin tapauksissa jopa kansan petturiksi. Oduyoye korostaa, että tämä on tärkeää pitää mielessä, kun tarkastellaan afrikkalaisia perherakenteita, ja perheitä tutkiessa tulisi aina suhtautua lukemaansa tietoon varautuneella epäilyksellä, erityisesti niissä tilanteissa, kun perherakenne vaikuttaa virheettömältä. Monet afrikkalaiset, niin miehet kuin naiset, ovat valmiita suojelemaan perheensä kunniaa ja menemään tässä suojelussa niin pitkälle, että jättävät omasta kärsimyksestään kertomatta.<sup>162</sup>

Afrikassa on nykyään laaja spektri erilaisia avioliittomuotoja. Asante-kansan monenlaisten traditionaalisten avioliittojen lisäksi kulttuuriin on tullut mukaan länsimaiset sekulaarit avioliittomallit, samoin kuin uskonnolliset avioliittomallit niin kristinuskon kuin islaminkin vaikutuksesta. Sen lisäksi, että Afrikassa on rinta rinnan olemassa monenlaisia erilaisia avioliittomalleja, ovat Afrikassa lisääntyneet myös erilaisten ryhmien, niin sosiaalisten kuin uskonnollistenkin ryhmien väliset avioliitot. Traditionaaliset avioliitot käsitetään poliittisina alliansseina kahden ryhmän, ei niinkään yksilön, välillä. Tällaisissa avioliitoissa miehen ja vaimon henkilökohtaisilla valinnoilla on vähäinen merkitys. Akan-

<sup>160</sup> Oduyoye 1995, 65-66.

<sup>161</sup> Oduyoye 1995, 66-67.

<sup>162</sup> Oduyoye 1995, 131.

kansan kuninkaalliset avioliitot olivat usein liittoja, joissa kaksi ihmisryhmää tai kansaa liitettiin yhteen, ja näin näissä liitoissa avioliiton yksityinen ja julkinen puoli sulautuivat yhteen.<sup>163</sup>

Häälahjojen antaminen on tärkeä osa avioliittoa. Tyypillisimmät lahjat ovat *ti nsa*, tarkoittaen jotakin, yleensä alkoholillista, juomaa, sekä *aseda*, lahja, jolla ilmaistaan kiitollisuutta. Nämä lahjat ovat osa uskonnollista ja hengellistä avioliittorituaalia, ja *aseda* toimii sinettinä, joka varmistaa avioliiton sopimuksen ja sen, että liiton molemmat osapuolet ja toisaalta myös kaikki häävieraat ovat liiton hyväksyneet. *Ti nsa* ja *aseda* kuvaavat Oduyoyen mukaan tämän lisäksi aviomiehen eksklusiivista ”seksuaalista oikeutta” vaimoonsa. Jos avioliitto hajoaa, *ti nsa* voidaan palauttaa takaisin antajalleen, ja se, että häälahjat ovat palautettavissa, on joskus aiheuttanut ihmisisissä harhaluuloja siitä, että avioliitto perustuisi kaupankäyntiin. Oduyoye toteaa, ettei näin kuitenkaan todellisuudessa ole, sillä nämä lahjat pikemminkin sitovat vain kaksi perhettä yhteen ja toimivat avioliittosopimuksen varmistajina. On huomattava, että *aseda* ja *ti nsa* eivät ole molemminpuolisia lahjoja, vaan ne ovat miehen perheen lahja vaimon perheelle.<sup>164</sup> Näitä lahjoja ei anneta vaimolle itselleen, vaan hänen isälleen, tai morsiamen isän ollessa kuollut, isän miespuoliselle perijälle.<sup>165</sup>

Akan- ja Yoruba-heimojen naisten asema avioliitossa on hieman erilainen. Akan-heimossa vaimon asema on hyvin eristynyt ja hänellä on paljon itsenäisyyttä. Lapset kuuluvat yksinomaan vaimon hoidettaviksi. Vaimon tulee kuitenkin noudattaa ”aviomiehensä klaanin tabuja”, sillä perheen lasten hyvinvointi on riippuvainen siitä, noudattavatko tai alistuvatko he isänsä *ntoro*, henkeen. Naisen täytyy kuitenkin myös noudattaa oman isänsä *ntoroja*. Menemällä naimisiin Akan-heimon nainen saa siis kontolleen kaksinkertaisen määrän dominointia miehiltä, sillä hänen tulee alistua niin isänsä kuin aviomiehensä *ntoroon*, ja näin Akan-naisen asema avioliitossa voi olla jopa heikompi kuin naisella, joka on patrilineaarisessa avioliitossa, siis esimerkiksi Yoruba-naisella. *Ntoro* voidaan ymmärtää perheen tärkeiksi tavoiksi.<sup>166</sup>

Oduyoye alleviivaa, että Asante-heimon morsian ei ole kauppatavaraa, orja eikä irtainta omaisuutta, eivätkä häälahjat tai epätasa-arvoinen suhde puolisoiden välillä suinkaan viittaa kaupankäyntiin. Sen sijaan Asante-morsian nähdään lahjana, johon liittyy tiettyjä ehtoja. Näihin ehtoihin kuuluu muun muassa se, että mikäli vaimo menehtyy, hänet voidaan korvata

<sup>163</sup> Oduyoye 1995, 132-133.

<sup>164</sup> Oduyoye 1995, 133-134.

<sup>165</sup> Oduyoye 1995, 136.

jollakin naispuolisella perheenjäsenellä naisen suvusta, yleensä vaimon siskolla. Joissakin tapauksissa perheellä on jopa valta vaihtaa vaimo uuteen, nuorempaan vaimoon. Korvaavalle vaimolle ei anneta omaa *asedaa*, joka korostaa sitä, ettei kyseessä ole uusi avioliitto, vaan olemassa olevan avioliiton päivittäminen. Tällainen käytäntö on suhteellisen harvinaista, mutta Oduyoyen mukaan tämän ei pitäisi antaa vähätellä sitä mentaliteettia, jota tällaisen käytännön olemassa olo ilmaisee. Tällainen käytäntö alleviivaa naisen heikkoa asemaa avioliitossa.<sup>167</sup>

Toinen avioliittoon ja morsiamen liittyvä ehto liittyy naispuolisiin leskiin. Mikäli nainen jää leskeksi, menehtyneen miehen perillinen perii vaimon menehtyneen miehen muun omaisuuden mukana. Tämä menettelytapa on käytössä myös patriarkaalisisissa ja patrilineaarisissa perinteissä, ei vain matrilineaarisella Asante-heimolla. Jos leski kieltäytyy jäämästä avioliittoon menehtyneen miehensä perillisen kanssa, täytyy *aseda* palauttaa menehtyneen aviomiehen perheelle, tai jos liitosta syntyi lapsia, silloin *asedan* perivät liiton lapset. Leski saatetaan myös lähettää pois ilman *asedan* palautusta, jos perillinen kieltäytyy menemästä lesken kanssa naimisiin tai jos menehtyneen miehen perillinen on nainen. Yoruba-heimolla on tapana, että mikäli leski on hyvin vanha, hän saa asua aviomiehensä talossa ”kunniavaimona” ja tällöin häntä suojellaan ja hänen ylläpitonsa hoidetaan hänen puolestaan, kiitoksena siitä, kuinka hän itse on käyttänyt nuoruutensa hoivaten aviomiestään ja perhettään. Oduyoye huomauttaa, että tällainen menettely saattaa kuulostaa kunnioittavalta, mutta todellisuudessa käytäntö pikemminkin sitoo lesket aviomiehensä taloon ja estää heitä lähtemästä sieltä. Hän toteaa myös, että tällaiset monenlaiset avioliittoihin liittyvät käytännöt tekevät länsiafrikkalaisista avioliitoista hyvin monimutkaisia ymmärtää.<sup>168</sup>

Lisääntyminen ja lasten saaminen on avioliiton tärkein sisältö Afrikassa. Sekä miehen että naisen asemaa avioliitossa turvaa pohjimmiltaan ainoastaan heidän lisääntymiskykynsä, ja avioliiton biologinen pohja perustuu erityisesti naisen hedelmällisyyteen. Koska lasten syntyminen on niin tärkeää, voidaan avioliitossa katsoa jopa aviorikos läpi silmien, jos se takaa lasten syntymisen. Lapsettomassa avioliitossa oleminen nähdään Oduyoyen mukaan jopa hölmönä, ja hän mainitsee myös itse kohdanneensa tällaista suhtautumista; Oduyoye on naimisissa, mutta hänellä ei ole lapsia. Lisääntymisestä puhutaan hänen mukaansa termein, jotka saavat naisen vaikuttamaan ikään kuin ”geneettisen ja sosiaalisen välityksen objektilta”.

<sup>166</sup> Oduyoye 1995, 134.

<sup>167</sup> Oduyoye 1995, 137.

<sup>168</sup> Oduyoye 1995, 137-138.

Naiset käsitetään ihmisinä ennen kaikkea äiteinä, ja heidän voidaan nähdä saavuttavan ihmisarvonsa vasta synnyttämisen kautta.<sup>169</sup>

Avioliiton vapaaehtoinen purkaminen eli avioero on sekä Akan- että Yoruba-heimoille suuri vastoinikäyminen, jonka mahdollisuutta ihmiset eivät tahdo edes hypoteettisesti pohtia. Avioliiton solmiminen on molempia osapuolia hyödyttävä sopimus, joka solmitaan elämänmittaiseksi, ainakin sillä ehdolla että liitosta syntyy lapsia. Toisaalta, Oduyoye toteaa että yksin naisen näkökulmasta pohtien avioero ei ole suuri pettymys tai suinkaan pilaa naisen elämää. Akan-heimon sananlaskun mukaan ”*Avioero ei ole häpeä, ennen kuin se muuttuu tavaksi*”, mistä voi päätellä, että ainakaan yksi avioero ei turmele naisen elämää. Tämä johtuu Akan-heimon matrilineaarisuudesta, sillä matrilineaarisissa suvuissa ja perherakenteissa nainen ja lapset ovat lopulta perheen tärkeimmät jäsenet. Asante-heimon sananlaskun mukaan ”*Avioliitot hajoavat, mutta matrilineaarisuus ei*”; avioliittoa tärkeämpi on suku. Aviomiehen ”menettäminen” ei siis ole niin suuri menetys Akan-naisille kuin patrilineaaristen heimojen naisille. Avioerojen rinnalle Afrikkaan on lisäksi tullut asumuserojen malli, joka on pitkälti tullut länsimaista. Syitä avioerolle voi olla useita. Mies voi hakea eroa aviorikoksen tai kunnioituksen puutteen perusteella, sekä toisen miehen alullepanemasta raskaudesta. Niin vaimo kuin mieskin voivat hakea eroa vedoten impotenssiin, hedelmättömyyteen tai ”hulluuteen”.<sup>170</sup>

Länsimaalaistuminen on vaikuttanut kaikkiin avioliiton solmimiseen liittyviin käytäntöihin. Oduyoye väittää, että länsimaista tulleet patriarkaaliset rakenteet ovat voimistaneet jo olemassa olleita naisia syrjiviä rakenteita, ja nämä rakenteet ovat siten voimistuneet myös avioliittoon liittyvissä monissa erilaisissa sopimuksissa. Hänen mukaansa modernisaatiolla on yleisesti ottaen ollut heikentävä vaikutus ihmissuhteisiin, ja nämä heikentävät vaikutukset näkyvät muun muuassa afrikkalaisissa avioliitoissa, selkeimpinä moniavioisuuden, erojen ja omaisuudenjaon kysymyksissä. Oduyoye näkee, että avain naisten autonomiaan on tiiviisti linkittynyt lakien säätämiseen, niin paikallishallinnon kuin parlamenttienkin tasolla, ja siihen, että naiset pääsevät tästä työstä itse osallisiksi. Naisia täytyy olla edustettuina kaikilla lainsäätämisen tasoilla. Hän toteaa, että patriarkaatti itsessään on vahingollinen, ja se täytyy murskata, ja patriarkaatin murskaaminen on mahdollista vain, mikäli naisilla on todellinen mahdollisuus osallistua yhteiskunnalliseen päätöksentekoon niin politiikan kuin lainsäätämisenkin tasolla.<sup>171</sup>

<sup>169</sup> Oduyoye 1995, 141-142.

<sup>170</sup> Oduyoye 1995, 147-149.

<sup>171</sup> Oduyoye 1995, 151-153.

Naisella ei ole arvoa avioliiton ulkopuolella, ja tämän takia naisella on voimakas yhteiskunnallinen paine pysyä naimisissa. Avioeronneen naisen status on vielä ongelmallisempi kuin naimattoman naisen, sillä avioeronnut nainen nähdään uhkana muiden avioliitoille, ja ”haasteena miehille”, erityisesti mikäli hän on nuori ja kaunis. Naisen tehtävä on mennä naimisiin, avioeron jälkeen paras ratkaisu on mennä mahdollisimman nopeasti uusiin naimisiin, eikä kenenkään naisen nähdä olevan luotu elämään yksin. Mikäli nainen osoittautuu ”kurittomaksi” tai flirttailevaksi, hänet pyritään naittamaan mahdollisimman nopeasti ja vähin äänin, jotta tällainen käytös saataisiin kitkettyä hänestä. Naisen on tärkeää sopia patriarkaalisen yhteiskunnan normeihin.<sup>172</sup>

Avioeron nähdään olevan suurempi häpeä naiselle kuin miehelle, ja tästä syystä aviovaimolla on suurempi vastuu liiton onnistumisesta. Sekä miehellä että vaimolla on kuitenkin mahdollisuus tehdä aloite avioeroon. Yleisimmät ja hyväksytyimmät syyt hakea avioeroa liittyvät lapsettomuuteen, ja tämä heijastelee tapaa suhtautua avioliittoon ensisijaisesti instituutiona, jossa synnytetään lapsia, ei kumppanuussuhteena. Mikäli naimisissa olevat naiset kaipaavat kumppanuutta, heille nähdään luonnollisena hakea tätä kumppanuutta muista naisista ystävyyskautta, mutta avioliiton ensisijainen tehtävä ei ole tarjota niin miehelle kuin naisellekaan kumppania, vaan ihmistä jonka kanssa jatkaa sukua ja siten täyttää avioliiton tehtävä. Lasten synnyttäminen palvelee koko sukua ja yhteisöä, ja siten lasten synnyttäminen ja suvun tärkeys linkittyvät yhteen.<sup>173</sup>

### 4.3 Äitiys

Sananlaskut ”*Kana saattaa astua kananpoikasensa päälle, mutta ei aikeissa tappaa*”, ”*Kukko ei osaa huolehtia kananpojista, se osaa vain ruokkia itsensä*”, ”*Kilpikonnalla ei ole rintamusta, ja silti se ruokkii nuorimmaisensa*” sekä ”*Kun otat kiinni äitikanan, kananpoikasista tulee helppoa saalista*” kuvaavat Akan-kulttuurissa yleistä tapaa nähdä naiset samalla tavalla kuin naaraseläimet. Naiset täyttävät biologisen roolinsa äitinä ja huolehtivat jälkeläisistään, ruokkivat, harjoittavat ja pitävät kuria heille, mutta eivät tuhoa tai vahingoita heitä. Akan-kulttuurin kielessä ”nainen” ja ”äiti” ovat lähes synonyymejä, ja luonnossa naaraiden luonnollinen tehtävä on jälkeläisten synnyttäminen ja niiden hoito. Tämä yhteys naisten ja naaraseläinten tehtävän välillä korostuu monissa sananlaskuissa.<sup>174</sup>

Äitiys itsessään on Afrikassa suuressa arvossa, ja lapset tyypillisesti arvostavat äitejään. Afrikkalaisilla opiskelijoilla ja nuorilla on Oduyoyen mukaan tärkeää saada ”tehdä jotakin

<sup>172</sup> Oduyoye 1995, 66-69.

<sup>173</sup> Oduyoye 1995, 70.

<sup>174</sup> Oduyoye 1995, 59-60.



heidän äidilleen”, tehdä äidille hyvää, sillä äidin koetaan uhrautuneen muiden puolesta ja jopa kärsineen sen edestä, että perheen muut jäsenet voisivat elää hyvää elämää.<sup>175</sup>

Naisen luontainen rooli äitinä ja kodista huolehtijana korostuu sekä kansantaruissa että sananlaskuissa. Nähdään epäluonnollisena ja jopa biologisena poikkeama, jos nainen ei ole kiinnostunut lastenhoidosta. Naisen arvo on sidottu jälkeläisten tuottamiseen ja heidän hoitamiseensa, ja rooli liittyy vahvasti myös uskonnollisiin tabuihin. Tällainen rooli on pyhä. Silti, vaikka naisilla on tässä asiassa elintärkeä tehtävä, sillä ei ole vaikutusta siihen, että miehet menevät silti naisten edelle lähes jokaisessa ihmisyyteen liittyvässä aktiviteetissa. Miehet nähdään tästä huolimatta naisia arvokkaampina ihmisinä.<sup>176</sup>

Oduyoye toteaa, että jotta voitaisiin todella ymmärtää, millaista afrikkalaisen naisen elämä on, on tarkasteltava heidän elämäänsä vaikuttavia taloudellisia tekijöitä, mutta myös niitä kulttuurisia pohjavirtoja, jotka vaikuttavat naisten statukseen. Näitä kulttuurisia pohjavirtoja on muun muassa äitiys, jonka Oduyoye on moneen otteeseen todennut vaikuttavan syvästi afrikkalaiseen naiseuteen ja naisten itseymmärrykseen. Sellainen äitiys, joka on tyydyttävää naiselle, hyödyttää ennen pitkää koko yhteiskuntaa. Yhteisöllinen naiskuva, joka usein on keskittynyt yhteisön hyvinvointiin ja koherenssiin, sisältää kuitenkin usein kulttuurista seksismiä ja tarjoaa naiselle vain hyvin tarkkaan rajatun ja joustamattoman roolin. Oduyoye toteaa, että sekin vähäinen tasa-arvo, jota afrikkalaiset naiset olivat saaneet olemalla myötävaikuttajia perheiden traditionaalisessa ekonomiassa, menetettiin länsimaalaistumisen yhteydessä. Länsimaalaistuminen vähensi Oduyoyen mukaan naisten kotona tekemän työn arvostusta, koska länsimaalaistumisen myötä alettiin puhua kotiäideistä, jotka ”eivät tee mitään”, siis eivät ole palkkatyössä. Oduyoye huomauttaa, että vaikka kotiäidit eivät tee palkallista työtä, on kodin ylläpito silti yhteiskunnallisesti merkittävää työtä, jonka merkitystä ja naisten panostusta sen suhteen ei pidä vähätellä. Erityisen tärkeää on huomata afrikkalaisten naisten panostukset kotiäitiyden ja kodinhoidon saralla, sillä heidän kodinhoitovastuunsa on kulttuurisesti vielä suuremmassa merkityksessä kuin länsimaisilla kotiäideillä.<sup>177</sup>

#### **4.4 Naiseus**

Afrikkalaisten naisten asema ei ole ollut erityisen hyvä niin Akan- kuin Yoruba-heimossakaan, sillä molemmissa kulttuureissa naisille tarjotaan vain hyvin tarkasti rajattu rooli, eikä siitä poikkeaminen ole sosiaalisesti hyväksyttävää. Kolonialismi vain vahvisti näitä

<sup>175</sup> Oduyoye 1995, 143.

<sup>176</sup> Oduyoye 1995, 60.

<sup>177</sup> Oduyoye 1995, 158-160.

jo valmiiksi olemassa olleita patriarkaalisia rooleja entisestään, kun se juurrutti nämä vanhat rakenteet tiukemmin yhteiskuntiin, mutta samalla toi naisille uusia taakkoja ”länsimaisilta siskoilta”.<sup>178</sup>

Oduyoyen mukaan afrikkalainen yhteiskunta odottaa naisiltaan lasten synnyttämistä ja kodinhoitoa, ja nämä odotukset ovat niin afrikkalaisille naisille kuin miehillekin yleensä itsestään selviä. Oduyoye toteaa, että kun jotkut afrikkalaiset naiset ovat kyseenalaistaneet tätä valmiina annettua roolia ja pyrkineet tavoittelemaan itselleen myös muita mahdollisuuksia kodin ulkopuolella, tällaiset naiset ovat saaneet leiman länsimaisten naisten imitoijina, ja siten heidän pyrkimyksensä on painettu alas vähättelyllä ja vertaamalla heitä länsimaiseen malliin, johon kunniallisella ja oikeanlaisella afrikkalaisilla ei tulisi olla mitään kiinnostusta. Afrikkalaiset miehet näkevät Oduyoyen mukaan paikalliset naiset hyvin arvokkaina, mutta ainoastaan silloin, mikäli he noudattavat äidin ja kodinhoitajan roolia. Jos nainen kieltäytyy tästä roolista, menettää hän arvonsa lähes täysin, ja tällä tapaa afrikkalaisten miesten afrikkalaisille naisille osoittama arvostus perustuu ylistämällä alistamiseen.<sup>179</sup>

Oduyoye mainitsee, että hänen lapsuudessaan leikkivät tytöt lauloivat erästä laulua, jonka kertosäe on jäänyt hänelle mieleen. Laulussa käydään dialogi, jonka toisen osapuolen esitetään olevan jalkakahleissa:

*”Fatima, eikö sinua satu?*

*Tietysti! Olen onneton.*

*Ota se sitten pois!*

*Ei, en saa tehdä niin. Se on isän kaupungin tapa. Se on äidin kaupungin tapa.”*

Oduyoye korostaa, kuinka tärkeää on pystyä murtamaan tällaisia kulttuurin kahleita ja korostaa myös, että on tärkeää kuunnella laulun Fatiman kaltaisia naisia ja antaa heidän kertoa omasta sorron kokemuksestaan, ja määritellä heidän sortonsa heidän kauttaan, jotka sitä ovat itse kokeneet, eikä antaa määrittelyvaltaa jollekin ulkopuoliselle.<sup>180</sup>

Keittiö on täysin naiselle kuuluvaa aluetta. Tämä johtuu osittain siitä, että naiset on veritabun takia haluttu eristää muutamaksi päiväksi synnytyksen sekä kuukautisten jälkeen alueelle, johon miehet eivät pääse. Miehet ja pojat eivät pääse keittiöön ollenkaan, sillä tabut rajoittavat heitä menemästä tälle naisille kuuluvalla alueella. Tämä käytäntö, jossa naisilla on oma miehiltä täysin suljettu tilansa, on johtanut epäilyihin siitä, että naiset olisivat pahantahtoisia noitia, yrittäisivät myrkyttää miehensä tai esimerkiksi käyttäisivät palmuöljyn

<sup>178</sup> Oduyoye 1995, 79-80.

<sup>179</sup> Oduyoye 1995, 81.

<sup>180</sup> Oduyoye 1995, 82.

sijaan ruoanlaitossa omaa vertaan. Oduyoyen mukaan tällaiset myytit kuvastavat miesten täyttä epäluottamusta perhepiirinsä naisiin ja sitä, kuinka naisille annettu itsenäisyys nähdään herkästi uhkana.<sup>181</sup>

Toisaalta keittiö kuvataan myös naisten tietynlaisena turvapaikkana. Keittiössä naiset käyttävät ylintä päätösvaltaa ruokailussa, tapahtumassa joka koskee koko yhteisöä, ilman että miehillä on päätösvaltaa asiaan. Naisilla on valta asettaa miehet naurunalaiseksi, jos he tunkeutuvat naisten valloittamaan keittiöön, ja näin sukupuoliroolit kääntyvät tässä asiassa pääläelleen. Toisaalta naisten sidonnaisuus keittiöön korostaa myös sitä, kuinka naisella on tärkeä rooli ravinnon lähteenä, eikä tästä roolista ole mahdollista päästä pois. Ravinnon lähteenä ja sen antajana oleminen symbolisoi sitä, kuinka afrikkalainen nainen antaa itsensä yhteisön ja kodin palvelukseen, ja monet afrikkalaiset naiset näkevätkin tässä elämänsä tarkoituksen. Ravinnon lähteenä oleminen liittyy ruoanlaiton lisäksi myös imetykseen, joka on toinen yhteisölle keskeinen naisen tehtävä. Kaikenlainen naisille ja tytöille annettava epävirallinen koulutus, kuten erilaisten myyttien kertominen, tähtää siihen, että tyttöjä valmisteltaisiin parhaansa mukaan tulevan kotinsa hoitamiseen, ettei hänestä tulisi yhteisölle tai tulevalle aviomiehelleen hyödytön. Tässäkin Oduyoye huomauttaa, että naisen elämä afrikkalaisessa kulttuurissa on mies- ja yhteisökeskeistä, sillä nainen katsotaan epäonnistuneeksi, jos hän ei onnistu täyttämään perheensä miesten ja yhteisön toiveita.<sup>182</sup>

Naisten ja miesten ei ole sopivaa viettää aikaa yhdessä, ellei kyseessä ole sukulaissuhde tai avioliitto. Tämä sääntö tosin pätee lähinnä naisiin, miehillä on enemmän vapauksia viettää aikaa naisten kanssa, joihin heillä ei ole perhesidettä. Niin miehillä kuin naisillakin suhteet vastakkaista sukupuolta olevan henkilön kanssa tulkitaan seksuaalisiksi, ja siksi naisille on suurempi sosiaalinen häpeä tulla assosioiduksi tällaisiin suhteisiin muihin kuin aviomiehensä kanssa. Nuoret naiset eivät siis välttämättä kohtaa perheensä ulkopuolisia miehiä ollenkaan ennen avioliittoa.<sup>183</sup>

Hausa-kielisen sananlaskun ”*kworria tagari tana ragaya*” mukaan ”hyvä nainen pysyy kotona”.<sup>184</sup> Tämän sananlaskun *ragaya*-sana tarkoittaa koria, joka roikkuu keittiössä ja johon perheenjäsenet voivat laittaa kaikenlaisia pieniä esineitä jotka eivät mahdu juuri silloin käteen, ja juuri tällaiseksi Oduyoye kuvailee myös ihannekuvan afrikkalaisesta naisesta; aina omalla paikallaan, käden ulottuvilla ja hyödyllinen, ja valmiina ottamaan vastaan muiden

<sup>181</sup> Oduyoye 1995, 52.

<sup>182</sup> Oduyoye 1995, 53-54.

<sup>183</sup> Oduyoye 1995, 64.

<sup>184</sup> Hausa on Afrikan toiseksi puhutuin kieli, jolla ei kuitenkaan ole missään maassa virallista asemaa. Hausaa puhutaan erityisesti Nigeriassa, josta myös sananlasku on peräisin.

ihmisten taakat. Oduyoye jatkaa, että se, kuinka afrikkalaisella naisella on aina suuri työtaakka kannettavanaan, on naisten suurimpia rajoituksia. Koska suuren työtaakan lisäksi afrikkalaisen naisen on aina odotettu olevan hiljaa, afrikkalaisille naisille ei ole tuntunut mielekkäältä kouluttaa myöskään länsimaisia naisia siitä, millaista hänen elämänsä todella on, ja murtaa länsimaisia stereotypioita itsestään. Tämä rooli on siis ollut monella tavalla vahingollinen afrikkalaisille naisille. Oduyoye huomauttaa, että alisteisessa asemassa elävillä ihmisillä vain harvoin on se ylellisyyttä, että he voisivat itse kertoa omasta asemastaan ja elinolosuhteistaan.<sup>185</sup>

Yleistyksien tekeminen kaikista afrikkalaisista naisista on vahingollista, ja tähän syyllistyvät sekä länsimaalaiset että myös afrikkalaiset itse. Erityisen haitallisia ovat afrikkalaisten miesten kirjoittamat teokset paikallisista naisista, ja tällaisista kirjoista esimerkkinä mainitaan John E. Eberregbulam Njokun teos *The World of the African Woman*, joka on Oduyoyen mukaan jopa vaarallinen. Hän perustelee tämän teoksen vaarallisuutta sillä, että tällaisia rajuja yleistyksiä tekeviä teoksia on käytetty perusteina muodostamaan naisia diskriminoivia lakeja.<sup>186</sup> Njokun teoksessa on erityisen virheellistä Oduyoyen mukaan se, että siinä sanotaan ”yhden asian olevan kaikille afrikkalaisille naisille yhteistä, ja tämä on vastuu perheestä ja syrjäseutujen kehityksestä”. Oduyoyen mukaan tässä virheellistä on väite siitä, että naiset vastaisivat yksin koko mantereella syrjäseuduista, sillä todellisuudessa naiset kantavat tätä vastuuta yksin vain tietyissä osissa manteretta. Toisaalta Oduyoye huomauttaa, että naiset kantavat kyllä päävastuun siitä, että syrjäseutujen naisetkin pääsevät taloudellisen ja teknologisen kehityksen pariin. Hän nostaa tästä esimerkiksi nigerialaisen ohjelman *Better Life for Women*, joiden tavoitteena on mahdollistaa paikallisille naisille tuloja, ja samanlaisia ohjelmia on myös esimerkiksi Ghanassa.<sup>187</sup>

Oduyoye toteaa, että afrikkalaisen miehen oikeus kontrolloida vaimoaan ja vaimon alistuneisuus on pohjimmiltaan myytti. Akan-kulttuurin naiset pyritään kasvattamaan niin voimakkaiksi ruumiillisesti kuin voimakastahtoisiksi, ja vaimon kunnioituksen miestään kohtaan täytyy pohjautua muuhunkin kuin taloudelliseen riippuvuuteen tai yhteiskunnalliseen pakkoon mennä naimisiin. Vaimon ja miehen keskinäinen kunnioitus on tärkeässä osassa muun muassa lasten kasvattamisessa, sillä aviopuolisoiden on kunnioitettava toisiaan

<sup>185</sup> Oduyoye 1995, 82.

<sup>186</sup> Oduyoye 1995, 83.

<sup>187</sup> Oduyoye 1995, 83.

voidakseen kasvattaa yhdessä lapsia. Avioliitto ei siis lopulta voi olla onnistunut, ellei se sisällä molemminpuolista kunnioitusta.<sup>188</sup>

Afrikka on uskonnollinen manner, ja uskonto – oli sitten kyseessä kristinusko, islam tai afrikkalainen alkuperäisuskonto – vaikuttaa kulttuuriin merkittävästi. Oduyoye kuvailee afrikkalaisia ikään kuin uskonnon asiakkaisiksi, ja toteaa uskonnon olevan keskeinen osa kaikkea elämää, myös politiikkaa, taloutta ja urheilua. Naiset ovat miehiä uskonnollisempia, ja naiset osallistuvat myös uskonnollisiin tilaisuuksiin miehiä useammin. Afrikkalaisia naisia voi kuvailla hyvin uskonnollisiksi. Tästä syystä Oduyoye korostaa, että ymmärtääkseen afrikkalaisen naisen elämää, on ymmärrettävä hänen uskonnollista käyttäytymistään ja tarkasteltava myös erityisesti niitä uskonnollisia tilaisuuksia, jotka koskettavat yksinomaan naisia.<sup>189</sup>

Naisiin kohdistuu Afrikassa monenlaista väkivaltaa, niin parisuhdeväkivaltaa kuin esimerkiksi sukupuolielinten silpomistakin. Sukupuolielinten silpomista on kaikkein tehokkainta estää asennemuutoksen kautta, ja lainsäädäntö toimii tässä vain toissijaisena keinona. Asennemuutos ja kulttuuriset asenteet ovat suuressa roolissa tyttöjen silpomisessa, sillä tietyissä afrikkalaisissa kulttuureissa silpominen on edellytys avioliitolle, ja tämän takia äidit pitävät huolta, että heidän tyttärensä leikataan. Äidit ajattelevat tyttäriensä parasta, koska tyttöjen naittaminen on kulttuurisesti hyvin tärkeää, mutta silpomisen haitallisuus fyysiselle terveydelle ja tyttöjen itsemääräämisoikeudelle jää tämän varjoon. Parisuhdeväkivalta taas jää usein huomiotta, koska se nähdään pahimmassa tapauksessa jopa luonnollisena osana avioliittoa, eivätkä naiset itsekään välttämättä pidä kohtaamaansa väkivaltaa ongelmana. Muita afrikkalaisiin naisiin kohdistuvia väkivallan muotoja ovat erilaiset ulkonäön muokkaamisen tavat, kuten itsensä lihottaminen tai laihduttaminen, renkailla pidennetyt kaulat tai ”nilkkakorut, jotka muistuttavat enemmän kahleita”. Kaikki nämä ovat esimerkkejä tavoista, joilla naiset muokkaavat ulkonäköään lisätäkseen kauneuttaan ja ollakseen viehättävämpiä miehille. Naisen tehtäväksi nähdään miesten ulkoinen miellyttäminen, ja erityisen tärkeää on miellyttää ulkoisesti omaa aviomiestään. Tällainen ulkonäön korostuminen liittyy naisen muuhun alisteiseen asemaan.<sup>190</sup>

Oduyoye toteaa, että ”kristillisissä piireissä” on yleinen myytti, että kristinuskon tulo Afrikkaan olisi tuonut vapautuksen afrikkalaisille naisille. Hän painottaa tämän olevan nimenomaan myytti, sillä todellisuudessa eurooppalainen kristinusko vain toi Afrikkaan

<sup>188</sup> Oduyoye 1995, 102-103.

<sup>189</sup> Oduyoye 1995, 110.

<sup>190</sup> Oduyoye 1995, 164-166.

eurooppalaisen keskiluokkaisen kotiäidin naiskuvan, vaikkei Afrikassa samanlaista keskiluokkaa ollut edes olemassa. Länsimaisen politiikan seurauksena, kun Afrikkaan yritettiin luoda eurooppalaista keskiluokkaa ja siten hyvinvointia, Afrikkaan on syntynyt lähinnä eliitti joka myötäilee eurooppalaisen lähetystyön aikaista keskiluokkaa, ja kirkko, jossa vallitsevat samanlaiset arvot kuin ensimmäistä maailmansotaa edeltäneessä Euroopassa. Oduyoye toteaa, että eurooppalaisille kristityille tällainen kuvailu saattaa kuulostaa vieraalta, mutta se kuvastaa sitä, miten afrikkalaiset itse näkevät Euroopasta tuodun kristinuskon, sen seuraukset ja jopa sen aiheuttaman suoran kaaoksen.<sup>191</sup>

#### **4.5 Sananlaskujen ja myyttien merkitys afrikkalaisessa kulttuurissa**

Oduyoye painottaa, että afrikkalaista teologiaa ymmärtääkseen täytyy ensin ymmärtää afrikkalaista kulttuuria ja niitä perhe- ja naiskäsitteitä, jotka vaikuttavat siihen, kuinka ihmiset maailman näkevät. Myyteillä, sananlaskuilla ja kansantaruilla on Afrikassa suuri vaikutus ihmisten käytökseen, ja siksi Oduyoye lähestyy afrikkalaista kulttuuria erilaisten myyttien ja sananlaskujen kautta.<sup>192</sup> Tästä syystä valitsin myös itse edellä tarkastella afrikkalaista kulttuuria ja käsitteitä perheestä, äitiydestä ja naiseudesta sananlaskujen kautta. Oduyoye käsittelee monipuolisesti sekä myyttejä että kansantaruja tarkastellessaan afrikkalaista naiseutta, ja hän toteaa, että erilaisilla myyteillä on suuri vaikutusvalta, ja ne muokkaavat ihmisten välisiä sosiaalisia suhteita myös modernilla ajalla. Ne muokkaavat myös käsitystä siitä, mitä on olla nainen ja mikä on naiselle mahdollista.<sup>193</sup>

Perhesuhteiden lisäksi afrikkalaisissa myyteissä kuvataan myös luomista. Oduyoye tarkastelee kahta nigerialaisen Yoruba-heimon luomismyyttiä, joissa molemmissa luoja sekä valtaa käyttävät hahmot ovat miespuolisia ja naispuolisia hahmoja on, mutta he toimivat sivuhenkilöinä tai jonkin henkilön äitinä. Naisilla ei siis ole missään tunnetuissa myyteissä roolia vallankäyttäjänä, vaan he toistuvasti väistävät vastuusta ja antavat päätöksentekooikeuden jollekin läheiselle tuntemalleen miehelle.<sup>194</sup> Sama teema on toistunut myös perhe-elämää käsittelevissä myyteissä, niissäkään naisella ei ole valtaa päättää esimerkiksi omasta avioliitostaan tai kumppanistaan, vaan valta on perheen miehillä. Nainen, joka yrittää ottaa valtaa omaan elämäänsä liittyvissä valinnoissa, kohtaa usein tarinoissa erilaisen nöyryytyksen tai joutuu muulla tavoin naurunalaiseksi. Oduyoye korostaa, kuinka tällaisia tarinoita kerrotaan tietoisesti, ja niin tekemällä pyritään juurruttamaan afrikkalaisten tyttöjen – kuin

<sup>191</sup> Oduyoye 1995, 172.

<sup>192</sup> Oduyoye 1995, 12.

<sup>193</sup> Oduyoye 1995, 19-21.

<sup>194</sup> Oduyoye 1995, 29-30.

myös poikien – mieleen, millaiset sukupuoliroolit ovat afrikkalaisessa kulttuurissa oikeanlaiset. Jos lapsi ei sopeudu oman sukupuolensa rooliin tai käyttäytyy sen vastaisesti, voidaan kulttuuriin liittyviä myyttejä kertomalla painostaa lasta käyttäytymään eri tavalla.<sup>195</sup>

Oduyoye toteaa, että sananlaskut ovat monella tapaa samanlaisia esimerkkejä kulttuurin kielenkäytöstä kuin myytit ja kansantarut, ainoana erona se, että uusia sananlaskuja syntyy jatkuvasti. Akan-kulttuurin sananlasku ”*Kaikki ihmiset ovat Jumalan lapsia. Kukaan ei ole maan lapsi*” kuvaa hänen mukaansa jokaisen ihmisen yhtäläistä arvoa sukupuolesta tai taustasta riippumatta, ja korostaa kuinka ihminen on itsenäinen ”oman historiansa kirjoittaja” eikä yksinomaan kulttuuristen tapojen ylläpitäjä. Tällaisia sananlaskuja on Akan-kulttuurissa ja afrikkalaisessa kontekstissa paljon, mutta Oduyoyen mukaan ne eivät todellisuudessa pidä sisällään naisten oikeuksia tai asemaa.<sup>196</sup>

Oduyoye toteaa, että kaikki edellä lainatut sananlaskut, myytit ja kansantarut ovat vanhoja, ja vaikka ne kaikki edelleen vaikuttavat Akan-kulttuurissa, ovat jotkin niistä jääneet enemmän unohduksiin, kun taas toiset ovat säilyttäneet suosionsa. Hän mainitsee, että nämä sananlaskut kerättiin yhteen vuonna 1829, juuri ennen kuin kolonialismi saavutti Akan-kulttuurin. Vaikka sananlaskut ovat tärkeä osa kulttuuria ja ne ovat vaikuttaneet Akan-kulttuurin ihmisten itseymmärrykseen pitkään, on tärkeää arvioida kriittisesti, minkälaisia sananlaskuja pidetään arvossa siksi että ne ovat edelleen paikkansapitäviä, ja minkälaisia vain siksi, että ne kuuluvat traditioon. Oduyoye haaveilee uudenlaisesta symbolisesta *Kente*-kankaasta<sup>197</sup>, seinäryijystä, joka symboloisi miesten ja naisten yhtäläistä arvoa, ja peräänkuuluttaa tällaisen suhtautumistavan tärkeyttä ja tasa-arvon toteuttamisen merkitystä.<sup>198</sup>

## **4.6 Raamatun tärkeimmät kohdat**

### **4.6.1 Luominen**

Luomiskertomus on Oduyoyen mukaan ennen kaikkea kuvaus Jumalan luonteesta, eikä luomista tulisi tulkitakaan historiallisena tapahtumana tai tieteellisenä kirjoituksena. Luomiskertomus tuo esille, että kaaos on Jumalan luonnon vastaista, ja että universumi on sellainen kuin on ”Jumalan kivun” takia. Jahve on kaaoksen poistaja, jolla oli myös maailman luomisessa täysi kontrolli, ja joka antoi kuudessa päivässä ihmiskunnalle alun.<sup>199</sup> Oduyoye

<sup>195</sup> Oduyoye 1995, 49, 52.

<sup>196</sup> Oduyoye 1995, 56.

<sup>197</sup> Kente-kangas, *adwini asa*, on traditionaalinen ghanalainen kangas, joka on värikäs ja kuvioitu. Kente-kangasta käytetään erityisesti Akan-heimossa, ja sen valmistaminen vaatii runsaasti luovuuutta ja ajatustyötä, jota Oduyoye peräänkuuluttaa myös afrikkalaisessa tasa-arvotaistelussa.

<sup>198</sup> Oduyoye 1995, 75-76.

<sup>199</sup> Oduyoye 1986, 91.

vertaa raamatullista luomistarinaa afrikkalaisen Akan-kansan vastaavaan luomiskertomukseen, jonka päähenkilönä toimii Ananse, Suuri Hämähäkki (häntä kutsuttiin tällä nimellä välttyäkseen käyttämästä hänen, eli Jumalan, oikeaa ja henkilökohtaista nimeä ”Nyame”). Ananse on tietoinen jatkuvasta ”puolikkaan ja puolikkaan” taistelusta maailmassa, ja niinpä hän tarttuu näistä molemmista puolikkaista kiinni, lyö ne yhteen ja siten luo ihmisen. Tämä Akan-heimon luomistarina muistuttaa juutalaiskristillistä luomistarinaa, sillä molemmissa Jumala on kaaoksen voittaja ja luo harmoniaa sinne, missä aiemmin oli sekasortoa tai ei mitään. Symbolinen ”uuden luominen” kaoottisesta vanhasta on toistuva teema Raamatussa, joka esiintyy kertomuksissa tulvasta ja maailman uudelleentäyttämisestä, sekä Johanneksen ilmestyksessä 21:5 ”Uudeksi minä teen kaiken”.<sup>200</sup>

#### 4.6.2 Exodus

Oduyoye sanoo exodus-tapahtuman muistuttavan hänen omaa historiaansa, ja Mirjamin johtama voitonlaulu (2. Moos. 15:20-21) voisi hyvin olla myös ghanalaisten fante-heimon naisten laulama jotakin suurta voittoa juhlistaessa. Mirjam esitetään profeettana, ja hänen laulunsa *Laulakaa ylistystä Herralle, hän on mahtava ja suuri: hevoset ja miehet hän mereen suisti!* kuvastaa kiitollisuutta Jumalalle saadusta voitosta, ja vihollisten kukistamista ja Jumalan kansan pelastamista.<sup>201</sup>

Jahve kuvataan soturina, joka murskaa vastustajan ja vapauttaa sorretun kansan vastustajan vallan alta, ja Jahven esitetään luovan hyvää ja kunniaa siitä, mikä ei ennen ollut mitään. Afrikkalaisille juuri exodus-tapahtuma on suuressa roolissa, sillä heidän on helppo samaistaa itsensä sorretun ja väärin kohdellun kansan asemaan, ovathan afrikkalaiset olleet sekä orjina Yhdysvalloissa että myös omalla mantereellaan vieraan vallan orjuuttamina. Exodus-tapahtuman lisäksi samanlaista liberatiivista toivoa tuovat myös Vanhan testamentin kertomukset Danielin pelastumisesta leijonilta (Dan. 6) sekä Joonan pelastuminen valaan vatsasta (Joon. 2). Jahve tuo voiton sinne, missä on kaaosta. Oduyoye lisää, että Paavalin tulkinta exodus-tapahtumasta (1. Kor 10:1-5) muuttaa kertomusta niin, että vapautuksen sijaan kyse onkin siitä, että ihmisen tulisi tulla pelastetuksi synnistä Kristuksen kautta. Tätä kautta exoduksen vanhatestamentillinen liberatiivinen sanoma jää vähäisemmälle huomiolle, ja Oduyoyen mukaan sorrettujen kärsimys onkin usein tulkittu heidän oman syntisyytensä kautta, tai kärsimys on ohitettu kokonaan. Tällainen lähestymistapa on haitallinen, sillä tällöin syntiä ylläpitäviin rakenteisiin ei puututa.<sup>202</sup>

<sup>200</sup> Oduyoye 1986, 91-93.

<sup>201</sup> Oduyoye 1986, 80.

<sup>202</sup> Oduyoye 1986, 80-81.



Exodus merkitsi afrikkalaisille tilaisuutta vapautua kaikesta edeltäneestä sorrosta. Kolonialistisen vallan alta haluttiin vapautua, mutta ei toisaalta haluttu palata myöskään kolonialismia edelliseen afrikkalaiseen tilaan, vaan exodus merkitsi mahdollisuutta täysin uuteen alkuun. Exodus-tapahtuma loi toivoa siitä, että tulevaisuudessa olisi mahdollisuus elää inhimillisemmässä maailmassa, jossa ihmiset saisivat ansaitsemaansa kohtelua Jumalan lapsina.<sup>203</sup>

Afrikkalaiset samaistavat omat kokemuksensa kolonialismin alta vapautumisesta exodus-tapahtumaan. Tämä näkyi erityisen vahvasti 1960-luvun itsenäisyystaisteluissa, kun monet karismaattiset kristilliset johtavat Afrikassa samaistivat itsensä Moosekseen ja vapautusta kaipaavan afrikkalaisen kansan israelilaisiin. Afrikkalaiset kykenivät samaistamaan exodus-tapahtuman niin vahvasti omiin kokemuksiinsa siksi, että siitä on Oduyoyen mukaan aikojen saatossa tullut universaali vapautustarina ja sen asema vain juutalaisen kansan historiana on hävinnyt. Exodus-tapahtuma kuuluu kaikille ihmisille, jotka uskovat Jumalaan, joka on kaiken luoja ja joka vapauttaa kaaoksesta. Exodus-tapahtuma kuuluu kaikille sorron alla eläville ihmisille.<sup>204</sup>

Oduyoye kiinnittää huomionsa naisiin, jotka osallistuivat exodus-tapahtumaan. Hän nostaa esille Mooseksen äidin Jokebedin, joka teki suuren uhrauksen siinä toivossa, että hänen poikansa voisi jäädä henkiin ja saada paremman elämään, sekä Mirjamin, joka – kuten myös monet afrikkalaiset tytöt – huolehti pikkuveljestään ja vahti tämän matkaa. Toisaalta merkittävässä roolissa on myös faaraon tytär, joka uhmasi isänsä käskyä ja pelasti heprealaisen pojan hengen sen sijaan, että olisi antanut tämän kuolla. Exodus-tapahtuma pitää sisällään monia rohkeita naisia, jotka riskeerassivat oman turvallisuutensa muiden ihmisten puolesta ja taistelivat yhteisönsä hyvinvoinnin puolesta, mutta nämä naiset jäivät usein Mooseksen ja muiden tapahtuman miesten varjoon.<sup>205</sup>

Oduyoye kirjoittaa faaraon olevan tyypillinen autoritäärinen johtaja ja sortaja, joka ei voi luopua vallastaan, sillä hänen identiteettinsä perustuu tietyn ihmisryhmän sortamiselle, ja jos tämä valta otetaan heiltä pois, heidän identiteetiltään katoaisi pohja. Täten siis sortaja on itsekin dehumanisoitu, ja samalla hän dehumanisoi itse sortamiaan ihmisiä. Exodus-tapahtumassa nähdään, että minkäänlainen neuvottelu ei tuota tulosta, vaan päinvastoin faaraon ote juutalaisesta kansasta kiristyy jokaisen vitsauksen jälkeen. Vasta viimeinen, kymmenes vitsaus jonka myötä faaraon menettää ainoan poikansa, saa hänet antamaan periksi

<sup>203</sup> Oduyoye 1986, 81.

<sup>204</sup> Oduyoye 1986, 80-82.

<sup>205</sup> Oduyoye 1986, 84.

ja päästämään juutalaiset vapaiksi. Oduyoye kuvailee tätä tyypilliseksi toimintatavaksi; sortaja antaa periksi vasta silloin, kun hänen omien väärin tekojensa seuraukset kohdistuvatkin häneen itseensä. Muulloin sortaja ei luovuta, sillä hän kokee olevansa täysi vain silloin kun hänellä on jokin ryhmä jota sortaa. Oduyoye lainaa afrikkalaista sananlaskua ”*Ohuruye ti mu mpa mmogya*”,<sup>206</sup> ”tsetsekärpäsellä tulee aina olla verta päässään, tai muutoin se lakkaa olemasta tsetsekärpänen”. Oletettavasti Oduyoye näkee paljon samaa faaraon ja länsimaisten kolonisoijien toimintatavoissa.<sup>207</sup>

Afrikkalaiset teologit tulkitsevat vapauttavan soturi-Jahven olevan se sama Jumala, joka on luonut kaiken, joka toimii myös Afrikassa, ja joka tunnustetaan kaikissa Afrikan mantereiden uskonnoissa.<sup>208</sup> Exoduksessa sorretut olivat maahanmuuttajia, Afrikan kontekstissa taas sorrettuna oli alkuperäisväestö ja sortaja olikin maahanmuuttaja. Afrikassa sama tapahtuma saa siis eri muodon, mutta tapahtuman sanoma säilyy samana.<sup>209</sup>

Oduyoye toteaa exodus-tapahtuman olevan lahja kaikille sorretuille. Niillä jotka eivät ole henkilökohtaisesti kokeneet sosio-poliittista tai ekonomista sortoa, on mahdollisuus hengellistää exodus-tapahtuma, mutta sortoa kokeneille exodus näyttäytyy konkreettisenä ja samaistuttavana tapahtumana, jonka he voivat liittää suoraan omaan elämäänsä. Toisaalta exodus-tapahtumaa ei ole kuitenkaan väärin tulkita vain hengellisessä valossa, kunhan tekee eron yksilön oman syntisyyden ja yhteisöllisen synnin välillä.<sup>210</sup>

#### 4.6.3 Jeesus vapauttajana

Jeesus pelastajana ja vapauttajana on aihe, jota Oduyoye tarkastelee monesta eri näkökulmasta. Hän tuo esille, että Afrikassa alkuperäisuskonnot ja islam vaikuttavat siihen, miten Jeesusta tulkitaan. Hän mainitsee lisäksi sen, kuinka tärkeää on käsitellä Jeesuksen ihmisyyttä suhteessa rasismiin ja seksismiin.<sup>211</sup>

Vanhassa testamentissa esitetyt kertomukset Israelin kansan vapaustaisteluista liittyvät tiiviisti myös Afrikan vapaustaisteluihin. Näihin toiveisiin ja rukouksiin vastataan Uudessa testamentissa ja vapauttajaksi saapuu Kristus, joka vapauttaa Vanhan testamentin sorretun kansan, mutta myös afrikkalaiset, jotka ovat kärsineet samanlaisen sorron alla. Afrikkalaisten on siis tämänkin osalta helppo samaistaa oma tarinansa Raamattuun, ja Oduyoye esittää

<sup>206</sup> Tsetsekärpänen on afrikkalainen verta imevä kärpäslaji, jota esiintyy erityisesti Saharan eteläpuolisessa Afrikassa. Tsetsekärpäset aiheuttavat ihmisille ja myös esimerkiksi karjalle unitautia, joka on vakava tauti ja voi johtaa kuolemaan.

<sup>207</sup> Oduyoye 1986, 85.

<sup>208</sup> Oduyoye 1986, 85.

<sup>209</sup> Oduyoye 1986, 85-86.

<sup>210</sup> Oduyoye 1986, 88.

<sup>211</sup> Oduyoye 1986, 97-98.

tämän olevan merkittävänä syynä siihen, miksi kristinuskon suosio Afrikassa yhä vain kasvaa. Kristuksen vapauttava työ ja Raamatun sanoma ovat loppuviimeksi voimakkaampia kuin se haitallinen työ, jota jotkut länsimaalaiset kristityt ovat Afrikassa tehneet. Kuvat Jumalasta soturina ja vapauttajana kulkevat rinta rinnan.<sup>212</sup>

Afrikkalaisessa kontekstissa ”lunastajan” käsite tunnetaan paremman *ponfo*-käsitteen kautta. *Ponfo* tarkoittaa ihmistä, joka maksaa velan jonkun toisen puolesta, ja tällainen ihminen on syvästi kunnioitettu. Useissa fanti-kansan<sup>213</sup> hymneissä lunastajaa, Kristusta, kutsutaan myös nimellä *Ponfo Kese*. Raamatun kieli lunastuksesta ja lunastajasta on siis ollut Afrikan mantereella luontaista jo ennen kristinuskon tuloa. Oduyoye esittää lunastuksen käsitteen olevan itse asiassa yhtä lailla afrikkalainen kuin juutalainen käsite, sillä afrikkalaiset kokivat lunastuksen Oduyoyen sanoin ”kaikkein kirjaimellisimmassa muodossa” ja antoivat elämänsä Kristukselle eläessään kolonialismin aikana ja sen jälkeen monenlaisissa vaikeuksissa.<sup>214</sup> Oduyoye toteaa, että lunastetuille Jumalan valtakunta on tärkeä prioriteetti, ja tämä on se päämäärä ja tarkoitus, jota varten Jeesus eli ja kuoli. Kun nämä ihmiset ovat vapautuneet maanpäällisen valtakunnan voimasuhteiden ja vallan alta, he voivat jatkaa työtään ja elää Jumalan valtakunnassa, ja tämän Oduyoye määrittelee olevan lunastuksen todellinen määritelmä.<sup>215</sup>

#### 4.6.4 Jumalan liitto

Liiton käsite on afrikkalaisessa kontekstissa hankala. Oduyoye lainaa 1. Korinttilaiskirjeen kohtaa 10:21 ”*Te ette voi juoda sekä Herran maljasta että pahojen henkien maljasta, ette voi olla osallisina sekä Herran pöytään että pahojen henkien pöytään*”, jossa tehdään jako Kristuksen liittoon, siis Herran maljaan, ja pahoihin henkiin, ja afrikkalaiset alkuperäisuskonnot ja -tavat on usein nähty kuuluvan näihin pahoihin henkiin. Jos tehdään tämänkaltaisen selkeä jako ja odotetaan, että afrikkalaisten kristittyjen tulisi valita joko kristinuskon tai oman kulttuurinsa tapojen välillä, asettaa se monille afrikkalaisille kristityille vakavan ongelman.<sup>216</sup>

Oman kulttuuritaustansa täydellinen hylkääminen on kova vaatimus afrikkalaiselta kristinuskoon kääntyneeltä. Vaikka papit eivät tällaista suoraan vaatisikaan, tarkoittaa kääntyminen silti sitä käytännössä, sillä esimerkiksi kristillisen kasteen vastaanottaminen ja

<sup>212</sup> Oduyoye 1986, 98-99.

<sup>213</sup> Fanti- tai fante-kansa on osa ghanalaista Akan-kansaa. Mercy Oduyoye polveutuu Akan-kansasta ja viittaa usein myös fanti-kasan tapoihin teksteissään.

<sup>214</sup> Oduyoye 1986, 102.

<sup>215</sup> Oduyoye 1986, 108.

<sup>216</sup> Oduyoye 1986, 116.

Kristuksen ruumiiseen kastaminen tarkoitti sitä, että hylkäsi oman kulttuurinsa veriveljeysuhteet. Kasteessa nämä uudet kristityt myös saivat uuden nimen, joka korvasi vanhan, usein kastetun isovanhempien antaman nimen, jolla oli suuri merkitys henkilön suku- ja perhepiirille. Kun afrikkalainen kääntyi kristinuskoon ja otti vastaan kasteen ja uuden nimen, merkitsi se usein sosiaalista kuolemaa alkuperäisuskontoihin kuuluneen afrikkalaisen perhepiirin suhteen. Jotkin afrikkalaiset kristityt perheet ovat tosin pyrkineet sovittamaan näitä kahta maailmaa yhteen esimerkiksi pyytämällä papilta, voisiko heidän lapsensa kastaa perinteisen afrikkalaisen nimenantojuhlan keskellä.<sup>217</sup>

Afrikkalainen kristitty elää aina välttämättä kahden liiton keskellä. Hänellä on sekä afrikkalainen että kristitty nimi, ja hän elää kahdessa yhteisössä ja siten myös kahdessa liitossa. Tämä on ristiriita, jota Oduyoye pyrkii purkamaan ehdottomalla, että ehkä näiden kahden identiteetin ei tule ollakaan vastakkaisia, eikä kristityn identiteetin omaksuminen tarkoita sitä että alkuperäiset afrikkalaiset tavat edustaisivat ”pahoja henkiä”. Oduyoye huomauttaa, että nykymaailmassa on olemassa paljon enemmän ja paljon hienovaraisempia pahojen henkien ilmentymiä, kuin mitä kristinuskoa edeltäneessä afrikkalaisessa yhteiskunnassa edes tunnettiin. Kristinuskon ja kristillisen liiton tarkoituksena voitaisiinkin nähdä siis yhteinen työ näitä pahojen henkien ilmentymiä ja Jumalan valtakunnan vastaisia arvoja vastaan, sen sijaan että kristinuskon ja alkuperäinen afrikkalainen identiteetti asetettaisiin vastakkain.<sup>218</sup>

#### **4.6.5 Raamatun esikuvalliset naiset**

Oduyoye nostaa Raamatusta esiin monia naisia, jotka toimivat rohkeasti ja esikuvallisesti tilanteissa, jotka vaativat vallitsevien normien kyseenalaistamista. Näihin naisiin kuuluu useita henkilöitä niin Vanhasta kuin Uudesta testamentistakin, ja heitä yhdistää peloton Jumalan seuraaminen ja oikeudenmukaisuus.<sup>219</sup>

Oduyoye painottaa, että naisten täytyy itse ymmärtää oma vaikutusvaltansa kirkossa, ja alkaa vaatimaan itse itselleen tilaa kirkon sisällä. Kirkko koostuu kaikista ihmisistä, myös naisista, ja naisten on sen takia vain otettava ohjat omiin käsiinsä, kuten Oduyoye sanoo miesten aina tehneen. Kristittyjen naisten elämään vaikuttaa keskeisesti se tapa, miten Raamattua luetaan. Esimerkiksi Paavalin naisia käsittelevien tekstien lukeminen erehtymättöminä hidastaa kirkon ja teologian kehittymistä sellaiseen suuntaan, jossa sukupuolten tasa-arvo toteutuisi. Oduyoye peräänkuuluttaa raamatuntulkinnassa

<sup>217</sup> Oduyoye 1986, 116-117.

<sup>218</sup> Oduyoye 1986, 118-119.

<sup>219</sup> Oduyoye 1995, 188.

kontekstuaalisuutta. Naisten on luettava Raamattua itse ja luotava ”afrikkalainen testamentti”, tulkiten Raamattua afrikkalaisen naisen näkökulmasta ja antamalla kontekstuaaliselle teologialle sen ansaitseman suuren arvon. Afrikkalaisilla naisilla on mahdollisuus toimia tasa-arvon puolestapuhujina niin kristillisen kuin afrikkalaisenkin perinnön osalta, ja he voivat olla omissa kirkkoissaan profeettoja kuten Hanna, joka näki Jeesus-vauvan ensimmäisten ihmisten joukossa, ensimmäisenä perheen ulkopuolisena naisena, ja joka osallistui ilosanoman levittämiseen; *Juuri sillä hetkellä hän tuli paikalle, ja hän ylisti Jumalaa ja puhui lapsesta kaikille, jotka odottivat Jerusalemin lunastusta* (Luuk. 2:38). Profeetta Hanna edustaa Oduyoyelle vaikutusvaltaista naista, joka sai todistaa Jeesuksen syntymää ensimmäisten joukossa, ja joka todisti Jeesuksen syntymästä ja sen tuomasta ilosanomasta muille. Afrikkalaisten naisten tulisi ottaa Hannasta mallia ja levittää muille naisille ilosanomaa tasa-arvoisesta ja oikeudenmukaisesta kirkosta, jonka toimintaa naiset itse muokkaavat.<sup>220</sup>

Teoksessa *Who Will Roll the Stone Away? The Ecumenical Decade of the Churches in Solidarity with Women* Oduyoye kiinnittää paljon huomiota siihen, että Jeesuksen ylösnousemuksen ensimmäiset todistajat olivat naisia, ja näiden naisten todistajuuden merkityksellisyyteen. Naiset saivat olla ensimmäisiä, jotka kuulivat Jeesuksen nousseen haudasta, ja naiset saivat tehtävän kertoa tästä muulle yhteisölle. Tämä raamatunkohta toimii Oduyoyen mukaan rohkaisuna naisille myös nykyaikana siitä, että naiset voivat toimia ilosanoman välittäjinä omissa yhteisöissään.<sup>221</sup>

Jeesus kysyi seuraajiltaan ”*Kuka minä teidän mielestänne olen?*”, ja tällaiseen kysymykseen vastatessa afrikkalaisten naisten ei täydy vastata kenenkään toisen sanoin, vaan heillä on vapaus vastata omalla äänellään. Jeesus vastusti erilaisia sortavia hierarkioita, ja nosti esiin yksittäisten sorrettujen ihmisten oikeutta tulla kohdelluiksi tasa-arvoisina muiden kanssa.<sup>222</sup>

Afrikkalaisten naisten täytyy tukea toisiaan taistelussa tasa-arvon puolesta ja naisten oikeuksien kuulumisen puolesta kirkossa. Naisten tulee näin tehdessään seurata Elisabetia, Marian serkkua, joka uskoi Marian sanoihin ja tuki häntä raskauden aikana. Marian ja Elisabetin välinen solidaarisuus toimii mallina naisten väliselle solidaarisuudelle nykyäänkin. Heidän ystävyytensä oli liberatiivista, sillä sen avulla raskaana oleva neitsyt pääsi irti häpeästään ja pelostaan, ja kykeni julistamaan, että Jumala on tehnyt hänelle ihmeellisiä tekoja. Naisten välinen solidaarisuus ja yhteistyö ilmenee myös exodus-tapahtumassa, jossa

<sup>220</sup> Oduyoye 1995, 189-191.

<sup>221</sup> Oduyoye 1990, 8-9.

<sup>222</sup> Oduyoye 1995, 193.

erityisen etuoikeutettu nainen, egyptiläinen prinsessa pelastaa Jokebedin, orjan, lapsen. Myös Mooseksen sisar Mirjam oli tärkeässä roolissa älynsä ja kekseliäisyytensä puolesta. Tämä näyttää, kuinka naisten välinen solidaarisuus Egyptissä oli Jumalan instrumentti exoduksen toteutumisessa; naisten välinen solidaarisuus näkyy myös Jokebedin ja faaraon tyttären suhteessa.<sup>223</sup>

Toisaalta on tärkeää hahmottaa sekin, että myös naisten joukossa on sortajia; afrikkalaiset naiset ovat ihmisiä ja elävät luokan ja rodun rakenteissa, joten heidän joukossaan on niin sortajia kuin sorrettujakin. Raamatullisina esimerkkeinä tällaisista naisista toimivat Saara, joka itse koki sortoa kulttuurissa joka ei arvostanut lapsettomia naisia ja päätyi siten itse sortamaan Hagaria, jota sekä hän että Abraham patriarkaalisten rakenteiden alla sortivat. Toiseksi esimerkiksi Oduyoye nostaa Ensimmäisen ja Toisen Kuninkaitten kirjan Isebelin, joka ei osannut suhtautua terveellä kriittisyydellä omaan kulttuuriinsa, ja joka tunteettomasti yleisti kulttuurinsa tarpeita muihin kulttuureihin ja siten vahingoitti muita kansoja.<sup>224</sup> Naisten täytyy siis pidättäytyä sortamasta toinen toisiaan. Heidän tulee tehdä ”luokan ja rodun itsemurha”, jotta todellinen naisten välinen solidaarisuus olisi mahdollista; tämä on haaste niin länsimaalaisille kuin afrikkalaisille naisille. Oduyoye painottaa kuitenkin edellä mainittujen raamatullisten esimerkkinaisten tarinoita osoittaakseen, että naisilla on olosuhteistaan riippuen mahdollisuus olla joko sortaja tai sorrettu, mutta näistä Raamatun naisista on mahdollista oppia, ja elää elämää, jossa ei tuottaisi muille vahinkoa. Naisten välinen solidaarisuus on tärkeä työkalu naisten keskinäisen sorron purkamiseksi, ja toinen tärkeä työkalu on peloton Jumalan seuraaminen ja rohkeus tehdä niin kuin on oikein. Pelottomasta Jumalan seuraamisesta voidaan nähdä esimerkkeinä erityisesti profeetat Mirjam ja Hanna.<sup>225</sup>

Edellä tarkastelemani naiset ovat olleet esimerkkeinä afrikkalaisille kristityille naisille, kun he ovat pyrkineet hahmottamana omaa asemaansa naisina, kristittyinä ja afrikkalaisina. Oduyoye itse korostaa erityisesti Mirjamia, ja hänen rohkeutensa voidaankin nähdä nousevan erityisesti joukosta esiin. Luvuissa 5 ja 6 tarkastelen erilaisia järjestöjä, joissa Oduyoye on toiminut ja joissa naisten toimintaan kirkossa on erityisesti kiinnitetty huomiota, ja näiden järjestöjen toimijoissa on huomattavissa samanlaisia rohkeuden ja periksi antamattomuuden piirteitä kuin Mirjamissa ja monissa muissa Raamatun esikuvallisissa naisissa.

<sup>223</sup> Oduyoye 1995, 201.

<sup>224</sup> Oduyoye 1995, 201-202.

<sup>225</sup> Oduyoye 1995, 200-201.

## 5. Circle of Concerned African Women Theologians

### 5.1 Historia

Tarkastelen ryhmää Circle of Concerned African Women Theologians Carrie Pembertonin teoksen *Circle Thinking: African Women Theologians in Dialogue with the West* sekä Rachel NyaGondwe Fiedlerin teoksen *A History of the Circle of Concerned African Women Theologians (1989-2007)* avulla. Pembertonin teos on julkaistu vuonna 2003, ja se on ensimmäinen ryhmästä kirjoitettu historiikki. Pemberton tunnistaa teoksen alussa tarkastelevansa ryhmää vahvasti sivusta, sillä valkoisena ei-afrikkalaisena naisena hän kokee olevansa monin tavoin ulkopuolinen, erilainen ja etuoikeutetumpi kuin ryhmän jäsenet.<sup>226</sup> Tähän kiinnittää huomiota myös NyaGondwe Fiedler, jonka teos on julkaistu vuonna 2017, ja joka on malawilaisena naisena ja ryhmän jäsenenä eri tavalla ryhmässä sisällä kuin Pemberton. NyaGondwe Fiedler toteaa kuitenkin, että hänenkin teoksensa jättää ulkopuolelle tiettyjä aspekteja Circlen toiminnasta, sillä kielimuurista johtuen teoksen tarkastelun ulkopuolelle on jouduttu jättämään monia portugalin- ja ranskankielisen Afrikan alueen kirjoituksia. NyaGondwe Fiedlerin teos keskittyy englanninkielisen Afrikan toimintaan.<sup>227</sup> Tarkastelen siis Pembertonin teosta siksi, että se on ensimmäinen ryhmästä kirjoitettu historiikki ja tarjoaa siten arvokasta analyysia, ja koska siinä tarkastellaan myös ranskankielisiä Circle-vaikuttajia, ja sen lisäksi tarkastelen NyaGondwe Fiedlerin teosta johtuen siitä, että nähdäkseni on arvokasta hyödyntää myös tuoreempaa tutkimusta, joka on lisäksi ei-valkoisen, afrikkalaisen naisen ja Circlen jäsenen tuottamaa. Kutsun ryhmää selvyiden vuoksi jatkossa nimellä Circle.

Ryhmä on Mercy Oduyoyen perustama, ja se käsittää useita afrikkalaisia naisteologeja, jotka kirjoittavat teologiaa niistä lähtökohdista, joista itse tulevat; siis tekevät afrikkalaisen naisen teologiaa. Ryhmän teologiaa voidaan kuvailla afrikkalaiseksi feministiteologiaksi tai afrikkalaisten naisten teologioiksi, ja jälkimmäinen määritelmä on yleisesti Circlen käyttämä kuvaus itsestään. Ryhmä syntyi ekumeenisessa ympäristössä.<sup>228</sup>

Circle yhdistää afrikkalaisia naisteologeja, jotka asuvat joko kotimantereellaan Afrikassa, tai sitten diasporassa Euroopassa, Pohjois-Amerikassa tai Karibian saarilla.<sup>229</sup> Circle toimii paikallisyhdistysten kautta. Paikallisyhdistyksiä toimii monipuolisesti eri puolilla Afrikkaa, ja paikallisyhdistyksiä on toiminut Ghanassa, Nigeriassa, Keniassa,

<sup>226</sup> Pemberton 2003, 22.

<sup>227</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 7-8.

<sup>228</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 10.

<sup>229</sup> Pemberton 2003, 5-6.

Tansaniassa, Ugandassa, Sambiassa, Etelä-Afrikassa, Botswanassa sekä Namibiassa.<sup>230</sup> Circle on myös toiminut Malawissa vuodesta 1993 lähtien. Malawin toiminta on Circlen entisen puheenjohtajan Isabel Apawo Phirin alullepanemaa.<sup>231</sup>

Circlessä on mukana naisia erilaisista lähtökohdista ja useista eri Afrikan maista, mutta NyaGondwe Fiedler korostaa, että koska afrikkalainen kulttuuri on niin voimakkaasti jakautunut matri- ja patrilineaarisiin perinteisiin, on mahdollista puhua yleistäen ”afrikkalaisesta kulttuurista”, kun tarkoitetaan joko kaikkia matrilineaarisia perinteitä tai kaikkia patrilineaarisia perinteitä. Matri- ja patrilineaarisilla kulttuureilla on keskenään niin paljon yhteistä, että ne voidaan siis yleistää ”afrikkalaiseksi kulttuuriksi”, vaikka ne sisältävätkin useita eri Afrikan maita ja heimoja.<sup>232</sup>

Circle on perustettu vuonna 1989, ja se perustettiin teemalla *Daughters of Africa, Arise*. Mercy Oduyoye perusti ryhmän ja johti sitä vuoteen 1997 asti. Vuonna 2019 Circle juhli perustamisensa 30-vuotisjuhlaa. Circleä on heinäkuusta 2019 asti puheenjohtanut botswanalainen feministiteologi Musa Dube.<sup>233</sup> Circlen perustamiseen vaikutti teologisesti erityisesti *Ecumenical Association of Third World Theologians* sekä Kirkkojen maailmanneuvosto. Toisaalta Circlen syntyyn vaikutti kulttuurisesti melko voimakkaasti myös naisten vapautusliike 1960-luvulta alkaen.<sup>234</sup>

Verkosto perustettiin virallisesti Accrassa, Ghanassa, kun *Biennial Institute of African Women in Religion and Culture* perustettiin, mutta alun perin verkosto ideoitiin Pembertonin mukaan Château de Bosseyssa, Genevessä. Tämä Pembertonin mukaan osoittaa, että myös järjestöissä tai verkostoissa, joissa keskitytään afrikkalaisuuteen ja afrikkalaisen teologian tekemiseen, osa suunnittelusta tehdään joko logistisista tai muista syistä johtuen todellisuudessa Afrikan mantereeseen ulkopuolella. Tähän vaikuttavat Afrikan logistiset ja poliittiset haasteet.<sup>235</sup>

Vuonna 1996 verkosto kokousti yli sadan osallistujan ja 20 delegaatin voimin Nairobissa, ja tämän kokouksen tavoitteena oli löytää ratkaisuja siihen, miten afrikkalaisten naisten marginalisaatio saataisiin lopetettua, erityisesti keskittyen siihen, kuinka uskonnollis-kulttuuriset tekijät aiheuttavat naisten marginalisaatiota. Kyseisessä kokouksessa, kuten Circlen toiminnassa muutenkaan, ei ollut osallistujina tai delegaatteina yksinomaan

<sup>230</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 57-77.

<sup>231</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 82.

<sup>232</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 11.

<sup>233</sup> <https://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/pan-african-conference-celebrates-the-past-inspires-the-future> (luettu 17.2.2020)

<sup>234</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 38.

<sup>235</sup> Pemberton 2003, 6.



akateemisesti koulutettuja teologeja, vaan naisia kaikenlaisista koulutustaustoista.<sup>236</sup> Vuonna 2002 Circle kokousti kolmannen kerran, ja neljäs merkittävä kokoontuminen järjestettiin vuonna 2007. Jokaisessa näistä kokouksista valittiin Circlelle uusi johtaja, ja vuonna 1996 valittiin Musimbi Kanyoro, vuonna 2002 Isabel Apowo Phiri, 2007 Fulata Lusungu Moyo ja vuonna 2013 Helen Adekunbi Labeodan.<sup>237</sup>

Vuonna 1996 puheenjohtajaksi valittu Kanyoro uudisti Circleä erityisesti oman taustansa kautta, sillä Kanyoro oli itäafrikkalainen, ja toi siten Circlen johtajuuteen uudenlaista perspektiiviä länsiafrikkalaisen Oduyoyen jälkeen. Toisaalta Kanyoron tausta oli ekumeenisessa liikkeessä, joka loi myös vahvan siteen hänen ja Oduyoyen välille.<sup>238</sup> Vuonna 2002 valittu Isabel Apowo Phiri oli malawilainen nainen, joka oli vaikuttanut Circlen leviämiseen sekä Malawiin että koko eteläisen Afrikan alueelle; siinä missä Oduyoye oli ollut länsiafrikkalainen ja Kanyoro itäafrikkalainen, oli Phiri leimallisesti eteläisen Afrikan alueen asiantuntija. Phirin erotti aiemmista puheenjohtajista myös se, että hän ei työskennellyt Genevessä toimiessaan Circlen johdossa, toisin kuin Oduyoye, joka oli toiminut Kirkkojen maailmanneuvostossa, ja Kanyoro, joka oli puolestaan toiminut YWCA:lla.<sup>239</sup>

Circlen seuraava valittu puheenjohtaja, vuosina 2007-2013 johdossa toiminut Fulata Lusungu Moyo oli malawilainen, kuten myös edeltäjänsä. Moyon puheenjohtajakaudella Circle julkaisi vähemmän tekstejä kuin edeltävinä vuosina, ja Circlen toiminta oli yleisesti ottaen hiljaisempaa. NyaGondwe Fiedler toteaa tähän hiljaisuuteen vaikuttaneen osaltaan se, että Moyo hoiti tehtävänsä Genevestä käsin, mutta myös muiden tekijöiden koetaan vaikuttaneen. Toimijoiden tasolla yhtenä vaikuttaneena tekijänä oli se, että monet Circlessä aktiivisesti toimineet naiset löysivät näinä vuosina uusia liikkeitä, joihin he lähtivät mukaan. Circle myös käsitteli näinä vuosina ydintoimintaansa koskevia kysymyksiä, kuten millä tavoin liikkeen tulisi tehdä miesten kanssa yhteistyötä, ja miten maskuliinisuutta ja siihen liittyviä naisten vapautuksen kysymyksiä tulisi käsitellä. Tänä aikana Circlen teologit keskittyivät erityisesti myös feministisen teologian opetuksen saamiseen yliopistoihin, ja feministisen teologian kursseja opetetaan nykyään Afrikassa esimerkiksi Mzuzu Universityssa.<sup>240</sup>

Helen Adekunbi Labeodan valittiin johtamaan Circleä vuonna 2013. Labeodanin johtokauden tärkeimmät kysymykset koskivat sitä, miten Circlen toiminta saataisiin uudelleen

<sup>236</sup> Pemberton 2003, 6-7.

<sup>237</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 41, 49.

<sup>238</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 44.

<sup>239</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 45.

<sup>240</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 48-49.

elvytettyä, sillä jo Moyon johtokaudella alkaneet ongelmat eivät olleet helpottaneet, ja Circlen paikallisyhdistykset kuihtuivat. Erityisesti Circlen Malawin yhdistys on kuitenkin ilmaissut halunsa ottaa vetovastuuta toiminnan uudelleenkäynnistämisestä, ja toiminta onkin viime vuosina keskittynyt Malawiin.<sup>241</sup> Circleä valittiin vuonna 2019 puheenjohtamaan Musa Dube, joka toimii keväällä 2020 Circlen puheenjohtajana.

Circlen ”sukujuurien” kuvaillaan olevan monitahoiset. Circle on ollut riippuvainen lännestä, mutta suhteen kuvaillaan olleen symbioottinen, ja Pemberton toteaaakin, ettei mikään liike kulje vain yhtä suuntaa alas kolonialismin ja postkolonialismin hierarkiassa, vaan todellisuudessa liike on paljon sekoittuneempaa eivätkä vanhat kulttuuriset ja ekklesiologiset rajat kolonisoijan ja kolonisoidun välillä enää ole niin selkeät kuin ennen. Muun muuassa naisten emansipaatio, pan-afrikkalaisen identiteetin syntyminen ja teologiset instrumentit, joilla pyritään ottamaan uudestaan haltuun kristillinen narratiivi naisille ovat kehityksestä todisteita.<sup>242</sup>

Sen lisäksi, että Circlellä on monella tapaa yhteen kietoutunut suhde länteen, Pemberton huomauttaa Circlen hyötyneen suuresti afrikkalaisten miespuolisten teologioiden tekemästä työstä kolonialismin aikana. Vaikka Circle siis on afrikkalaisten naisteologioiden tuotantoon keskittyvä ryhmä, sen historia on voimakkaasti linkittynyt niin länsimaiseen teologiaan kuin afrikkalaisten miesten tekemään teologiaankin. Pemberton toteaa, ettei tämä kuitenkaan ole negatiivinen merkki, vaan Circle tuleekin ymmärtää ryhmänä, joka ilmaisee modernin Afrikan monenlaisia teologisia ja poliittisia ulottuvuuksia.<sup>243</sup>

Kirkkojen maailmanneuvosto on siis vaikuttanut osaltaan Circlen syntyyn. Kirkkojen maailmanneuvosto perustettiin Amsterdamissa vuonna 1948, kun Faith and Order ja Life and Work -liikkeet sulautuivat yhteen. Perustamiskokoukseen osallistui ihmisiä 147 eri kirkosta ja 44 maasta, missä näkyy vahvasti se, että protestanttinen kirkko halusi myös ”tytärkirkkonsa” toimintaan mukaan, ainakin teoreettisella tasolla. Osallistujien joukossa oli 22 delegaattia Aasiasta, mutta vain muutama latinalaisesta Amerikasta, ja 13 Saharan eteläpuolisesta Afrikasta tulevasta delegaatista oli vain yksi reformoitua kirkkoa edustava delegaatti ja yksi presbyteeri, ja heistäkin molemmat olivat Etelä-Afrikasta. Valtaosa delegaateista oli anglikaaneja tai metodisteja, eikä yhtäkään edustajaa AIC:sta ollut paikalla. Kaikki afrikkalaiset delegaatit olivat myös miehiä.<sup>244</sup>

<sup>241</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 49-50.

<sup>242</sup> Pemberton 2003, 29-30.

<sup>243</sup> Pemberton 2003, 30.

<sup>244</sup> Pemberton 2003, 31-32.

Naiset alkoivat kuitenkin saada Kirkkojen maailmanneuvostossa näkyvyyttä, kun maailmanneuvoston ensimmäinen pääsihteeri Visser Hooft ilmaisi haluavansa koota materiaalia naisista, jotka olivat toimineet vastarintaliikkeessä toisen maailmansodan aikana ja olleet mukana jollakin tavalla kirkon toiminnassa. Tästä syntyi Baarnin raportti, jossa tarkasteltiin naisten asemaa kirkossa monipuolisesti ja keskityttiin Eurooppaan, mutta johon oli luettu mukaan huomioita myös Intiasta, Länsi- ja Etelä-Afrikasta, Koreasta ja Kiinasta. Raportin esitti Amsterdamissa Sarah Chakko, intialainen nainen, ja hänet valittiin myös johtamaan *Commission on the Life and Work Womenia* (CLWW), tietoisesti, kolmannen maailman naisena.<sup>245</sup>

Kirkkojen maailmanneuvoston perustamisen jälkeisinä vuosikymmeninä useat tekijät maailmanneuvoston sisällä vaikuttivat siihen, että naiset saivat lisää vaikutusvaltaa ja myös kolmannen maailman kirkkoihin ja teologeihin alettiin kiinnittää huomiota. Circlen synnylle erityisen keskeisiä työryhmiä olivat esimerkiksi *Program for Theological Education* (PTE), ja toisaalta myös *Conference of African Theological Institutes* (CATI), joka myönsi rahoitusta naisteologioiden koulutukselle.<sup>246</sup>

Kirkkojen maailmanneuvostossa käsiteltiin tietoisesti muun muassa kulttuuriin, rotuun, lähetystyömenneisyyteen, nationalismiin ja taloudelliseen epätasa-arvoon liittyviä teemoja, koska nekin kuuluivat kirkkojen historiaan. Kirkkojen maailmanneuvoston Mission and Evangelism-kokouksessa Bangkokissa vuonna 1973 todettiin, että kulttuuria ei tule väheksyä tai torjua, vaan se tulee ymmärtää luomisen ja evankeliumin mandaattina. Uusi tapa nähdä kulttuuri ja ”pelastuksen ilmaisu tämänpuoleisen maailman termein” juurtui Kirkkojen maailmanneuvoston toimintaan. Tulevia Circlen jäseniä kokoontui varsinaista kokousta edeltäneeseen omaan kokoukseensa Accraan tuolloin vuonna 1973, ja tämä auttoi luomaan uudenlaista poliittista yhteyttä synnyinsijoillaan olleelle afrikkalaisille äänelle, joka suuntautui kohti maailmanlaajuisia ekumeenista liikettä.<sup>247</sup>

## 5.2 Missio

Circlen tavoite on voimaannuttaa afrikkalaisia naisia ja edistää sukupuolten välistä tasa-arvoa. Afrikkalaisten naisten voimannuuttamiseksi nähdään tärkeäksi, että heillä on mahdollisuus kirjoittaa omia tarinoitaan ja tehdä teologiaa omista lähtökohdistaan. Painavampia kysymyksiä Circlen työssä on erityisesti 2000-luvulla ollut pohdinnat siitä, tulisiko työtä naisten emansipaation eteen tehdä vain nais erityisissä liikkeissä, vai myös

<sup>245</sup> Pemberton 2003, 31-32.

<sup>246</sup> Pemberton 2003, 39.

<sup>247</sup> Pemberton 2003, 40.

miesten kanssa.<sup>248</sup> Circle on käsitellyt historiansa aikana monipuolisesti eri kysymyksiä, ja liikkeessä ollaan pohdittu niin naisten asemaa politiikassa, naisten työllisyyttä, naisten tuottamaa sekulaaria kirjallisuutta, terveydenhuollon ja HIV/AIDS:n kysymyksiä, turvallisuuteen liittyviä ongelmia kuin sukupuoleen perustuvaa väkivaltaakin.<sup>249</sup>

Mercy Oduyoye korostaa, kuinka tärkeää on ymmärtää niin afrikkalaista traditionaalista uskontoa kuin afrikkalaista kristinuskoakin ymmärtääkseen afrikkalaisen naisen elämää. Hän uskoo, että elementit sekä traditionaalisista uskonnoista että kristinuskosta voivat tukea toisiaan, ja näin tukea afrikkalaisten naisten elämää, ja tämä on hänen mukaansa tärkeä osa myös Circlen toimintaa. Länsimainen kristinuskon tulkinta on tehnyt paljon hallaa afrikkalaisille naisille ja tuonut kulttuuriin uusina asioina sellaisia negatiivisia puolia, joita traditionaalisissa uskonnoissa ei ollut. Kristinuskon tulo myös pakotti afrikkalaisia työntämään sivuun tradition, joka oli naisia tukeva, ja pakotti heidät ottamaan vastaan uuden uskonnon ja kulttuurin, joka ei puolestaan ollut erityisen naisia tukevaa. Circlen toiminnan yksi tärkeä osa on siis myös tukea afrikkalaisten naisten elämää kristinuskon ja afrikkalaisten traditionaalisten uskontojen ristiaallokossa.<sup>250</sup>

*Abusua*-malli tarkoittaa sukujärjestystä, joka koostuu useista kotitalouksista ja käsittää useita sukupolvia. Tällaisessa mallissa naisilla on usein keskeinen asema, naiset tukevat toisiaan ja miehet ja naiset yhdessä osallistuvat sen varmistamiseen, että kaikki jäsenet tulevat toiminnasta osalliseksi. *Abusua*-malli käsittää myös elävät kuolleet, vielä syntymättömät sekä diasporassa Afrikan ulkopuolella elävät jäsenet. *Abusua*-mallissa jäseniä yhdistää se, että he kaikki polveutuvat samasta naispuolisesta esivanhemmasta. *Abusua* tarjoaa myös lapsettomille naisille, kuten esimerkiksi Oduyoyelle itselleen, mahdollisuuden tulla kunnioitetuksi ”äitinä” perheyhteisössä, sillä mallissa lapseton nainen on osa laajempaa perheyhteisöä, jossa kaikki jäsenet huolehtivat toistensa hyvinvoinnista. Tällaisen *Abusua*-perhemallin kaltaista rakennetta Oduyoye on halunnut saada myös Circlen toimintaan. Malli voisi toimia myös ekumeenista työtä tukevana rakenteena, sillä eri tunnustuskunnat voitaisiin siinä nähdä erillisinä ”kotitalouksina”, mutta samasta äidistä polveutuneina ja samaan perheyhteisöön kuuluvina, ja siten kunnioitusta ansaitsevina.<sup>251</sup>

Pemberton toteaa Circlellä olleen ongelmallinen suhde länsimaiseen feminismiin. Länsimaista feminismiä on kritisoitu, mutta toisaalta Circlen toimintaan omaksuttiin ”valkoisesta pohjoisamerikkalaisesta feminismistä” muun muassa ”laillisen feminismin”

<sup>248</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 149.

<sup>249</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 154-158.

<sup>250</sup> Pemberton 2003, 60.

strategia, siis taistelu tasavertaisista oikeuksista ja mahdollisuuksista lain edessä. Samaan aikaan länsimainen feminismi nähtiin kuitenkin rodullisesti sortavana ja keskiluokkaa suosivana, ja tästä kritiikistä syntyi womanistinen liikehdintä, joka sai alkunsa 1980-luvun puolivälissä. Womanismi oli vastareaktio feministisen diskurssin valkoiseen liberaaliin hegemoniaan.<sup>252</sup>

Circlessä nähdään erityisen merkitykselliseksi tarinoiden kertominen, niin naisten omien tarinoidensa kuin yleisestikin afrikkalaisen kulttuurin tarinoiden kertominen. Musimbi Kanyoro, joka johti Circleä vuosina 1996-2002, ja joka työskenteli myös YWCA:n pääsihteerinä, totesi naisten saaneen imperatiivisen kutsun muistaa ja nimetä kokemuksena artikuloimalla ne uskon ja elämän tarinoiden kautta. Kanyoro toivoo ja uskoo, että tällainen tarinoiden kertominen tulee rikastuttamaan afrikkalaisia kirkkoja.<sup>253</sup>

Circle on vapaaehtoisuuteen perustava solidaarinen liike, joka on saanut rahallista avustusta muun muassa *Programme for Theological Education*ilta, Kirkkojen maailmanneuvoston osastolta. Circlen toimintatavan todetaan olevan yleisafrikkalainen, sillä vastaavanlaisia järjestöjä, joissa pyritään turvaamaan ja mahdollistamaan naisten osallistuminen päätöksentekoon, on Afrikan kontekstissa useita muitakin.<sup>254</sup> Tällaiset järjestöt eivät toki ole Afrikan erityispiirre, vaan vastaavia on muillakin mantereilla. Silti Afrikassa tällaiset järjestöt ovat erityisen tärkeitä, koska ne koittavat pitää huolta, että naiset todella saavat mahdollisuuksia osallistua päätöksentekoon, vaikka yhteiskuntien rakenteet tätä osallistumista ajoittain rajoittaisivatkin.<sup>255</sup>

On huomattava, että Circlen toiminnassa mukana olevat naiset ovat etuoikeutettuja ja edustavat eliittiä; Afrikassa on runsaasti naisia, jotka ovat lukutaidottomia ja joilla on huomattavasti rajatumpi liikkumisen vapaus, ja heillä ei ole mahdollisuutta osallistua Circlen toimintaan. Valtaosa liikkeessä mukana olevista naisista myös edustaa afrikkalaisia valtakirkkoja, siis erilaisia lähetyskirkkoja.<sup>256</sup>

Mercy Oduyoye on itse todennut Circlesta, että ”tarkoitus ei ollut perustaa yhdistystä, vaan etsiä sukulaissieluja”. Tärkeä piirre Circlen toiminnassa onkin toiminnassa mukana olevien naisten yhtenevät henkilöhistoriat, yhteinen kristillinen usko, ja usko siihen, että Circlen toiminta voi olla vallankumouksellista mukana olevien naisten kirkoissa ja

<sup>251</sup> Pemberton 2003, 78.

<sup>252</sup> Pemberton 2003, 2.

<sup>253</sup> Pemberton 2003, 4.

<sup>254</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 116.

<sup>255</sup> Pemberton 2003, 7.

<sup>256</sup> Pemberton 2003, 8.

yhteisöissä.<sup>257</sup> Tämä on sekä Pembertonin että NyaGondwe Fiedlerin mukaan keskeinen piirre Circlen toiminnassa.<sup>258</sup>

Circlen pääagenda on kehittää naisten teologista kontribuutiota kirkoissa, kodeissa, yliopistoissa, seminaareissa ja poliittisissa foorumeissa Afrikassa. Keskeiseksi tavoitteeksi tässä työssään nähdään se, että naisilla tulisi olla suurempi mahdollisuus julkaista tekstejään ja erilaisia teoksia afrikkalaisesta teologiasta, mutta julkaisun lisäksi myös muunlaista asianajotyötä priorisoidaan. Työ ei rajoitu pelkästään teologiaan ja kirkkoon, vaan Circlen työ on perustamisestaan lähtien ollut voimakkaasti myös sekulaarissa yhteiskunnassa vaikuttamiseen sitoutunutta. Oduyoye on painottanut perustamisvuodesta lähtien, että tärkeää on myös työskennellä sen eteen, että naisten oikeudet toteutuisivat paremmin avioliittolainsäädännössä ja perintölainsäädännössä, ja että naisiin kohdistuvaa väkivaltaa voitaisiin poliittisin keinoin vähentää. Circlen toiminta ei siis ole yksinomaan teologista, vaan myös poliittista ja yhteiskunnalliseen muutokseen pyrkivää.<sup>259</sup>

Circlen toiminnassa ongelmaksi voi muodostua, se, että yhteisen identiteetin luomisessa pluralismi on vaarassa kadota, ja liikkeen sisällä tulee vaikeaksi ilmaista päälinjan vastaisia näkemyksiä. Pemberton mainitsee, että nojaten hänen keskusteluihinsa ja tutkimukseensa erityisesti roomalaiskatoliset Circlen jäsenet ovat kokeneet, että heidän näkemyksensä ovat olleet ristiriidassa Oduyoyen kanssa ja siten heidän on ollut jossakin määrin vaikeaa ilmaista omia näkemyksiään. Toisaalta Pemberton lisää, että löyhän järjestön toimintaan kuuluu, että sen sisällä on useita hieman eri tavalla ajattelevia ihmisiä, ja tähän erilaiseen ajatteluun vaikuttaa Circlen jäsenillä esimerkiksi jäsenten asuinpaikka tai äitiys.<sup>260</sup>

Pemberton löytää Circlen toiminnasta kaksi jäseniä yhdistävää tekijää sukupuolen lisäksi. Nämä tekijät ovat hänen mukaansa kulttuurin ja uskonnon paradigman erottamaton linkittyminen naisten aseman parantamiseen Afrikassa, ja toinen tekijä on jäsenten näkemys siitä, että kristilliset tai kehitysjärjestöt ovat epäonnistuneet naisten aseman parantamisessa.<sup>261</sup>

Circlessä mukana olevat naiset uskovat uskonnon ja kulttuurin olevan avainasemassa naisten ”ihmisyyden vapauttamisessa” Afrikassa. Circlen logossa kuvataan afrikkalainen nainen rukoilemassa, ja hänen kuvataan olevan ”vastaamassa kutsuun nousta”. Viime vuosikymmeninä tämänkaltaisia naisten perustamia ja naisten johtamia ryhmiä on alettu arvostaa uudella tavalla, ja niiden tärkeys sosiaalisen, taloudellisen ja poliittisen hyvinvoinnin

<sup>257</sup> Pemberton 2003, 8.

<sup>258</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 116-117.

<sup>259</sup> Pemberton 2003, 9.

<sup>260</sup> Pemberton 2003, 11.

<sup>261</sup> Pemberton 2003, 11.

ajajina omissa yhteisöissään on alettu todella nähdä. Tällaiset liikkeet ovat erityisesti puhjenneet kukkaan kolonialismin ja Afrikan sotilaallisten diktatuurien kaaduttua, mutta Pemberton huomauttaa, että naisten solidaarisuusliikkeillä oli merkittävä rooli vastarintaliikkeinä ainakin Keniassa ja Nigeriassa jo kolonialismin aikaankin.<sup>262</sup> Circlen tehtävä ei siis niinkään ole kannustaa naisia aloittamaan jotakin uutta liikettä, vaan pikemminkin ymmärtämään naisten historiaa Afrikassa ja kirkon sisällä laajemmin, ja sitä kautta ymmärtää oman vaikutusvaltansa merkitys.<sup>263</sup>

Toisaalta on huomattava, ettei Circlen ensisijainen prioriteetti – monipuolisesta työstä huolimatta - ole poliittinen vallankumous, vaan teologisen kirjallisuuden tuottaminen. Perustamisvuodesta lähtien jäseniä on kannustettu julkaisemaan vähintään kaksi teologista artikkelia vuodessa. Johtuen siitä, että Afrikassa kustannus on hyvin kallista, monet jäsenet eivät kuitenkaan saa julkaistua varsinaisia kirjoja, vaan julkaisevat kirjoituksiaan pikemminkin sanomalehdissä tai esimerkiksi yliopiston erilaisissa julkaisuissa. Poikkeuksen tähän on kuitenkin tehnyt yhdysvaltalainen kustantaja Orbis (Maryknoll Fathers), joka on tarjonnut rahoitusta kaikkein perustavimmanlaatuaisille Circlen teoksille. Näihin teoksiin kuuluu muun muassa Oduyoyen teokset *Hearing and Knowing* ja *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*, joita molempia olen myös itse käyttänyt tämän pro graduni lähdeaineistona. Maryknoll Fathers on kustantanut useita vapautuksen teologiaa käsitteleviä teoksia ja useita kolmannen maailman teologien kirjottamia teoksia, ja siten tarjonnut useille ei-länsimaalaisille teologeille mahdollisuuden julkaista kirjoituksiaan. Ristiriitaista on ollut kuitenkin se, että nämä teokset ovat usein tulleet helposti saataville vain länsimaisille, lähinnä amerikkalaisille akateemisille instituuteille ja teologeille, ja kolmannen maailman teologeilla itsellään ei ole ollut kovinkaan usein pääsyä näihin teoksiin. Ongelmana on ollut niin korkea hinta kuin yksinkertaisesti sekin, että teoksia on tuotettu enemmän länsimaissa. Circle tunnistaa tämän ongelman.<sup>264</sup>

Huolimatta kustannukseen liittyvistä ongelmista, Circle on tehnyt merkittävää työtä akateemisessa maailmassa ja vaikuttanut siihen, että naisten julkaisemaa teologista kirjallisuutta on tullut laajemmin saataville, ja tälle kirjallisuudelle on alettu antaa enemmän arvoa. Circlen mukaan ”afrikkalaiset naiset tarvitsevat afrikkalaisten naisten kirjoittamia kirjoja”.<sup>265</sup> NyaGondwe Fiedler toteaa, että sinnikkään työn kautta afrikkalaisia naisia käsittelevät teologiset julkaisut ovat saaneet jalansijaa afrikkalaisessa teologiassa, ja

<sup>262</sup> Pemberton 2003, 11-12.

<sup>263</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 132.

<sup>264</sup> Pemberton 2003, 12-13.

muuttaneet afrikkalaisen teologian maisemaa. Vuonna 2002 Circle oli julkaissut 31 kirjaa, ja julkaistujen teosten määrä on sen jälkeen kasvanut.<sup>266</sup> Tärkeitä kirjallisia töitä tuottaneita Circlen naisia Mercy Oduyoyen lisäksi ovat muun muuassa puheenjohtajat Musimbi Kanyoro, Isabel Apawo Phiri ja Musa Dube, sekä muista toimijoista Nyambura Njoroge, Denise Ackermann sekä Saronjini Nadar.<sup>267</sup>

Circle on tehnyt muun työnsä lisäksi myös uskontodialogista työtä. Circlen vuonna 1996 pidetyssä konferenssissa omistettiin yksi aamu muslimien ja kristittyjen väliselle dialogille, ja tätä aamua varten konferenssiin oli kutsuttu asiantuntijaksi Janice Nassibou, *Programme for Christian / Muslim relations in Africa*'n johtaja. Samassa konferenssissa yhden aamun jumalanpalvelus oli muslimiosallistujien johtama. Uskontodialogityö on ollut Oduyoyelle myös henkilökohtaisesti tärkeää. <sup>268</sup>

Circlessä on mukana afrikkalaisia naisia eri tunnustuskunnista. Mainitsin edellä, että katolisten naisten ilmaisunvapauden on joskus nähty olevan verkostossa liian rajoittunut, tai Oduyoyen henkilökohtaisten näkemysten on koettu jyräävän alleen erilaiset mielipiteet. Näen tästä syystä tarpeelliseksi tarkastella erityisesti sitä, mitä katoliset Circlessä toimivat naiset ovat sanoneet, ja mitä he todella verkostossa tekevät. Katoliset sisaret Teresa Okure, Rosemary Edet, Bernadette Mbuy-Beya ja Anne Nasimiyu-Wasike voidaan nähdä neljänä keskeisimpänä Circlen jäsenenä. Kaikki heistä kuuluvat Afrikan ”koulutettuun eliittiin”, sillä he ovat kaikki suorittaneet tohtorintutkinnon länsimaisissa yliopistoissa ja kaikki ovat myös toimineet johtoasemissa omissa uskonnollisissa yhteisöissään.<sup>269</sup> Kaikkia naisia yhdistää se, että he todistavat, kuinka afrikkalainen katolilaisuus voi rakentaa naisjohtajuuden ”hajanaisen tradition päälle”, ja näin ajaa koko yhteisön kattavaa arvokkuutta niin miehille kuin naisillekin. Kaikki naiset ovat myös erityisen huolissaan Afrikan mantereen naisista ja lapsista, ja pitävät Afrikan yhteiskunnallista tilaa ”skandaalina Kristuksen evankeliumille”.<sup>270</sup>

Edellä mainituista katolisista sisarista erityisesti nigerialainen Rosemary Edet on kunnostautunut uskonnon ja politiikan tarkastelijana. Edet on kirjoittanut vuonna 1990 monografian *Life, Women and Culture: Theological Reflections*, jossa hän perusteli poliittisen muutoksen tarpeellisuutta Nigeriassa. Tämä on ensimmäinen teos, jossa Circlessä mukana ollut nainen kirjoitti teologian ja politiikan suhteesta, ja siten teos on erityisasemassa, kun

<sup>265</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 132-133.

<sup>266</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 133-135.

<sup>267</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 136-138.

<sup>268</sup> Pemberton 2003, 80.

<sup>269</sup> Pemberton 2003, 91.

<sup>270</sup> Pemberton 2003, 92-94.



tarkastellaan Circlen naisten yhteiskunnallista vaikuttamista.<sup>271</sup> Edet argumentoi, että Afrikassa on mahdotonta tehdä teologiaa ottamatta huomioon geografisia ja poliittisia tekijöitä, ja painottaa, että Circlen teologien on tärkeää luoda linkki oman teologiansa ja sen välille, miten taloudellinen epätasa-arvo, itsenäisyyteen liittyvät kysymykset ja epädemokraattisen hallinnon alla eläminen vaikuttaa afrikkalaisiin naisiin. Monet näistä ongelmista pohjautuvat kolonialismiin, ja sen pönkittämään patriarkaaliseen yhteiskuntarakenteeseen. Kolonialismin mukana tulleet poliittisen johtajuuden mallit tulivat Afrikkaan jäädäkseen, ja näissä malleissa naiset ovat marginaalissa yhteiskunnassa.<sup>272</sup>

Vuonna 1994 järjestetty *The African Synod* inspiroi uudenlaisia reflektioita ja erityisesti monia uudenlaisia kirjoituksia afrikkalaisten naisten teologisesta kontribuutiosta. Nämä kirjoitukset heijastelevat Pembertonin mukaan ”katolisen identiteetin uudenlaista itsevarmuutta”, ja niissä käytetään Vatikaanin II:n kirkolliskokouksen opetusten valossa Raamatun tekstejä sellaisen kielen luomiseen, jossa vapautuksen teologian ja ylipäättään vapautuksen termistö yhdistyisi Afrikkaan ja harmoniseen suhteeseen maailmaan.<sup>273</sup> Teksteissä näkyy naispuolinen näkökulma inkarnaation teologiaan, sillä näissä teksteissä sitä käsitellään ensimmäisiä kertoja afrikkalaisesta naisperspektiivistä. Naisten ääniä näissä kirjoituksissa ei nähdä eksoottisina tai vieraina, vaan ääninä nykyaikaisesta *magnificatista*, joka suuntautuu Afrikkaan ja katolisuuteen ja tuo lisäarvoa niille molemmille. Kaikki neljä näistä katolisista naisista – muiden Circlen jäsenten tapaan – kritisoivat kirkkoaan maskuliinisesta vallan jakautumisesta ja siitä, kuinka, Anne Nasimiyu-Wasiken sanoin, naiset redusoidaan kirkossa palvelijoiksi, vaikka naisten kuuluisi olla työtovereita.<sup>274</sup>

Bernadette Mbuy-Beya on kirjoittanut Afrikkaan tulleista katolisista lähetystyöntekijöistä ja heidän opetuksistaan ja käytännöistään perheen perustamisen suhteen. Hänen mukaansa yhteiskunnat niin Afrikassa kuin sen ulkopuolellakin ovat muuttuneet selibaatin ja uskonnollisen vokaation kautta. Afrikkalaiselle naiselle ”oman voimansa kehittäminen” tarkoittaa äitiyttä ja yhteisöstä huolehtimista, mutta mahdollisuus selibaattiin on muuttanut myös naisten elämää tämän oman voimansa löytämisen suhteen. Uskonnollisilla naisilla todetaan olevan erilainen lähestymistapa selibaattiin kuin miespuolisilla katolisilla pastoreilla.<sup>275</sup> Mbuy-Beya näkee uskonnollisen naisen selibaatin tarkoittavan sitä, että nainen ikään kuin vaihtaa biologisen fertiliteettinsä hengelliseen lisääntymiskykyyn. Naiset, jotka

<sup>271</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 154.

<sup>272</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 154-155.

<sup>273</sup> Pemberton 2003, 93-94.

<sup>274</sup> Pemberton 2003, 94-95.

<sup>275</sup> Pemberton 2003, 95.

työskentelevät katekeetteina, opettajina tai erilaisina parantajina tulee ymmärtää ikään kuin äiteinä, sillä he osallistuvat sosiaalisen järjestyksen säilyttämiseen kunnioittamalla traditioita ja ”varjelemalla elämää”. Tällaiset naiset valmistelevat lapsia kirkkoon valmistamalla heitä kastetta varten ja opettamalla heitä, ja he ovat Afrikan inkulturaatiotyön keskiössä. Tällaiset naiset ovat ”kaikkien äitejä”. Tällainen lähestymistapa tarjoaa siis myös selibaatissa oleville naisille, kuten katolisille nunnille, mahdollisuuden toimia ”äiteinä” ja täyttää afrikkalaisen kulttuurin naiseuden vaatimuksen.<sup>276</sup>

Circlen toiminnassa on siis mukana naisia eri tunnustuskunnista, joiden henkilökohtaisessa elämässä ja teologiassa nousee esiin erilaisia asioita, jotka ovat heille eri tavalla tärkeitä. Mukana oleville katolisille nunnille on erityisen tärkeää pohtia selibaatin, naiseuden ja äitiyden teemoja. Vaikka Circle koostuu suurimmalta osin protestanttisista naisista, kietoutuvat protestanttisten ja katolisten afrikkalaisten naisten erilaiset lähtökohdat kenties kaikkein selvimmällä tavalla yhteen juuri äitiyden kysymyksessä; molemmista perinteistä tuleville naisille on tärkeää pohtia Circlessä, millä tavoin äitiyttä voisi ilmaista, jos jostakin syystä ei ole mahdollista kokea sitä synnyttämällä itse lapsia ja tulemalla biologisesti äidiksi. Mbuy-Beya toteaaakin itse, että naisen tärkein työ on ”äitiys, elämän antaminen ja sen kantaminen”.<sup>277</sup>

Mbuy-Beya kuvailee omaa teologiaansa ”profeettiseksi” ja pitää tärkeänä tuoda *la bonne nouvelle aux pauvres*, hyvä sanoma köyhille. Afrikan manner ei voi saavuttaa Jeesuksessa Kristuksessa ilmenevää toivoa ilman naisten täyttä vapauttamista niin kirkossa kuin yhteiskunnassakin, ja Mbuy-Beya arvioi katolisen kirkon epäonnistuneen tehtävässään antaa naisille ääni. Mbuy-Beya näkee, että ”huolimatta huomattavista pyrkimyksistä inkulturaation saralla, teologia ei voi murtautua ”abstraktista diskurssin vankilasta”, ellei teologia oppi käsittämään naista ja naiseutta, ja vastaanottamaan Jumalaa naiseuden kautta”.<sup>278</sup> Käyttäen hyväksi ranskan *théologie*-sanon feminiinisyyttä Mbuy-Beya korostaa, että naisilla on velvollisuus taistella oman vapautuksensa puolesta myös yhteiskunnassa, sekä sen eteen, että heidät tunnistettaisiin kirkon rakenteissa. Naisten teologian tulee olla ”intohimon teologiaa”: teologia hänen sanojensa mukaan perustuu niin tietoon kuin tunteeseen, tieteeseen kuin viisauteen, vaikuttaa niin mielessä kuin sydämessä, ruumiissa,

<sup>276</sup> Pemberton 2003, 98.

<sup>277</sup> Pemberton 2003, 98-99.

<sup>278</sup> Pemberton 2003, 100-101. Alkuperäinen ranskankielinen lainaus: *Des efforts considérables dans le domaine de l'inculturation... elle (la théologie) ne pourra pas sortir de la prison des discours abstraits si elle n'apprend pas à compter avec la femme et à recevoir Dieu par elle.*

vatsassa.<sup>279</sup> Mbuy-Beyan teologiassa korostuu vahvasti myös ruumiillisuus yhdessä yhteiskunnallisten realiteettien kanssa.<sup>280</sup>

Useat katoliset Circlen jäsenet arvostelevat katolisen kirkon ”maskulinisaatiota”. Heihin kuuluu muun muassa Veronique Kyabu Kabila, joka on naimisissa oleva seitsemän lapsen äiti, ja jäsen paikallisen Circle-ryhmän lisäksi myös *Bilenga ya Mwindi (Children of Light)*-ryhmässä. Hän korostaa Neitsyt Marian tärkeää asemaa inspiroijana ja tärkeässä asemassa olevana kristillisenä naisena, mutta kokee papiston sivuuttavan Neitsyt Marian liian usein ja hänen mukanaan vähättelevän myös monien maallikkonaisten kontribuutiota katolisessa kirkossa. Sekä Kabila että Mbuy-Beya näkevät naisten aktiivisen osallistumisen kirkossa tärkeäksi kirkon uudistumisen kannalta.<sup>281</sup>

Circlen teologian lähtökohtana voidaan pitää vastarintaa.<sup>282</sup> Circle pyrkii vastarintaan sellaisia rakenteita kohtaan, joiden nähdään olevan vahingollisia afrikkalaisille naisille tai estävän jollakin tavalla heidän teologista osallistumistaan. Lähtökohtana voidaan pitää myös naisten velvollisuutta nousta ”horroksestaan” ja ottaa itselleen ansaitsemaansa tilaa jälkikolonialistisessa Afrikassa. Pemberton korostaa kuitenkin, että on tärkeää ymmärtää, että Circle todella koostuu etuoikeutetusta joukosta afrikkalaisia naisia. Tämä fakta ei vähennä Circlen arvoa teologisena ja yhteiskunnallisena toimijana, mutta se on Pembertonin mukaan tärkeää huomata, kun Circlen toimintaa tarkastellaan.<sup>283</sup>

Eteläafrikkalaisessa mustassa teologiassa oltiin jo kyseenalaistettu, onko inkulturaation teologia tehokkainta vapautuksen teologiaa, ja Circlen teologit veivät tämän kyseenalaistamisen pidemmälle ja torjuivat kokonaan neutraalin suhtautumisen inkulturaatioprosessiin. Circlessä asetettiin uudet standardit teologian tekemiselle, ja Circlen teologit totesivat, että miehet eivät voi puhua naisten puolesta, ja että miesten konstruoima ”kulttuurinen teologia” jättää naiset ulkopuolisiksi, ei-oleviksi. Mercy Oduyoye puhui myös naisten kohtaamasta sukupuolittuneesta väkivallasta ja korosti, kuinka tietyt kulttuuriset piirteet mahdollistivat tällaisen väkivallan. Tällaiset kulttuuriset rakenteet liittyvät patriarkaattiin, ja purkamalla patriarkaatin päästään eroon myös naisiin kohdistuvaa väkivaltaa ylläpitävistä rakenteista.<sup>284</sup>

<sup>279</sup> Pemberton 2003, 100. Alkuperäinen ranskankielinen lainaus: *Fondée sur le savoir mais aussi sur le sentiment, sur la science mais aussi sur la sagesse, une théologie qui se fait non seulement dans la tête mais aussi dans le cœur, le corps, le ventre.*

<sup>280</sup> Pemberton 2003, 100.

<sup>281</sup> Pemberton 2003, 104.

<sup>282</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 3.

<sup>283</sup> Pemberton 2003, 159-160.

<sup>284</sup> Pemberton 2003, 160-161.

Circlen näkemys on, että naisten voimaantumisen ja sukupuolten välisen tasa-arvon saavuttamiseksi keskeistä on, että naiset pääsevät osalliseksi niin yhteiskunnallisesta kuin kirkollisestakin päätöksenteosta. NyaGondwe Fiedler näkee Circlen työn emansipoivan naisia erityisesti viidellä tavalla, ja nämä tavat ovat osallisuus hallintoon tai päätöksentekoeleimiin, pääsy resursseihin, tiedostamaan saattaminen, sekä omanarvontunto ja hyvinvointi.<sup>285</sup> Osallisuus hallintoon tarkoittaa sitä, että naisilla tulee olla pääsy niihin elimiin, joissa tehdään myös naisia koskevia päätöksiä. Tähän liittyy myös virkakysymys, sillä useissa kirkkoissa pääsy päätöksentekoeleimiin on rajattu vihityille papeille. Circle on sitoutunut työskentelemään sen eteen, että useampi nainen pääsisi tällaisesta päätöksenteosta osalliseksi. Pääsy resursseihin tarkoittaa erityisesti koulutusta. Circlen naiset pitävät koulutusta tärkeänä resurssina naisten emansipaatiolle, sillä koulutus on väylä palkkatyöhön, ja teologinen koulutus tarjoaa naisille mahdollisuuden osallistua oman uskontonsa harjoittamiseen täysin.<sup>286</sup> Tiedostamaan saattamisella puolestaan viitataan siihen, että naisten on tärkeää olla tietoisia sukupuolten välisestä epätasa-arvosta ja siihen liittyvistä kysymyksistä, ja tähän Circle pyrkii kirjallisilla julkaisuillaan. Omanarvontunto ja hyvinvointi nähdään myös tärkeiksi, sillä vaikka ne eivät olekaan samalla tavalla konkreettisia asioita kuin osallisuus päätöksenteosta, koulutus ja tiedostaminen, tulee naisten tiedostaa oma arvonsa Jumalan luotuina. NyaGondwe Fiedler toteaa, että Circlessä teologia ja kehitystyö kulkevat käsi kädessä.<sup>287</sup> Samanlaiset arvot ovat olleet keskeisiä useissa muissakin kristillisissä järjestöissä. Seuraavassa luvussa tarkastelen EATWOT:ia sekä Kirkkojen maailmanneuvostoa, ja naisten oikeudet kirkossa ovat olleet esillä myös näissä toimijoissa. Ensimmäisenä tarkastelen Kirkkojen maailmanneuvoston Ecumenical Decade of the Churches in Solidarity With Women-vuosikymmentä.

## 6. Naiset ekumeenisessa liikkeessä

### **6.1 Kirkkojen maailmanneuvoston ”Ekumeeninen vuosikymmen: Kirkot naisten tueksi”**

Ecumenical Decade of the Churches in Solidarity with Women, tai suomennettuna Ekumeeninen vuosikymmen: Kirkot naisten tueksi oli vuosien 1988-99 projekti, jossa Kirkkojen maailmanneuvosto pyrki kiinnittämään erityistä huomiota naisten asemaan maailmanneuvoston jäsenkirkkoissa. Mercy Oduyoye on tarkastellut tämän vuosikymmenen

<sup>285</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 162-163.

<sup>286</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 162.

<sup>287</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 163.

perustamiseen vaikuttaneita syitä ja taustoja teoksessaan *Who Will Roll the Stone Away?*. Kirkkojen maailmanneuvostolla oli hänen mukaansa kaksitahoinen rooli vuosikymmenen organisoimisessa; toisaalta se pyrki rohkaisemaan jäsenkirkkoja osallistumaan vuosikymmenen ja työskentelemään tavoitetta kohti, ja toisaalta sen tehtävä oli valvoa tapahtunutta edistystä ja välittää tietoa muille jäsenkirkkoille.<sup>288</sup>

Heinäkuussa 1987 julkaistiin uutiskirje *Women in a Changing World*'n erikoisnumero, jossa käsiteltiin aihetta Ecumenical Decade 1988-98: Churches in Solidarity with Women.<sup>289</sup> Suunnitellusta vuosikymmenestä tehtiin esittelylehtinen, joka käännettiin espanjaksi, ranskaksi ja saksaksi, ja myös muihin kieliin kääntämistä kannustettiin. Lehtisen mukana tuli tietoa muun muassa Kirkkojen maailmanneuvoston useista eri osastoista ja niiden suunnitelmista vuosikymmenelle ja työlle naisten solidaarisuuden edistämiseksi. Vuosikymmenen suunnittelua varten nimettiin vapaaehtoisia koordinaattoreita, ja vuosikymmentä edistäviä rakenteita kehitettiin niin virallisesti kirkkoissa ja valtuustoissa kuin epävirallisestikin naisten omien verkostojen kautta. Tämä ”naisten vuosikymmen” lanseerattiin virallisesti ”pääsiäisviestin” kautta, jossa lainattiin Markuksen evankeliumin kohtaa, jossa naiset menevät Jeesuksen haudalle: *”Kun sapatti oli ohi, Magdalan Maria, Jaakobin äiti Maria ja Salome ostivat tuoksuöljyä mennäkseen voitelemaan Jeesuksen. Sapatin jälkeisenä päivänä anivarhain, kohta auringon noustua he lähtivät haudalle. Matkalla he puhuivat keskenään: ”Kuka auttaisi meitä ja vierittäisi kiven hautakammion ovelta?”* (Mark. 16:1-3). Naiset olivat menossa haudalle, mutta muistivat yhtäkkiä, että heillä on vielä edessään este, suuri kivi, josta heidän tulee selvitä, ennen kuin he voivat olla Pelastajansa kanssa. Perillä naiset huomaavat hämmästykseen, että hauta on tyhjä, ja enkeli kertoo heille Jeesuksen ylösnousseen. Oduyoye samaistaa tämän tapahtuman nykyisyyteen, kun kirkot ovat lähteneet uskon matkalle solidaarisuudessa naisten kanssa, sillä myös tällä matkalla naiset tulevat kohtaamaan useita kiviä, haasteita, jotka täytyy vierittää pois tieltä, jotta kirkon olisi mahdollista uudistua ja tulla eläväksi yhteisöksi, ja myös tässä uudistuksessa naiset kysyvät toisiltaan, kuka vierittäisi kiven pois. Oduyoye toteaa kirkossa olevan rakenteita ja opetuksia, jotka ovat esteenä naisten luovalle teologiselle kontribuutiolle ja päätöksenteolle, ja tällaiset modernit ”kivet” ovat toimineet inspiraationa ”naisten vuosikymmenen” suunnittelussa. Hän painottaa, että miesten ja naisten, kaikkien kristittyjen yhdessä, on osallistuttava ”kivien” pois vierittämiseen.<sup>290</sup>

<sup>288</sup> Oduyoye 1990, 10-12.

<sup>289</sup> Oduyoye 1990, 13.

<sup>290</sup> Oduyoye 1990, 12-14.

”Naisten vuosikymmen” päätettiin järjestää myös siksi, että se voisi tarjota pitkän tähtäimen viitekehyksen, jossa kirkot voisivat konkreettisesti ilmaista sitä sitoumusta, joka oli aiemmin johtanut Kirkkojen maailmanneuvoston *Women in Church and Society*-osaston perustamiseen. Vuosikymmenen nähtiin olevan tiiviisti koko Kirkkojen maailmanneuvoston asia, ja kaikkien jäsenkirkkojen oletettiin markkinoivan omalta osaltaan vuosikymmenen agenda.<sup>291</sup>

Solidaarisuus on vuosikymmenen keskeinen periaate ja Oduyoye toteaa, että solidaarisuuden todellisen merkityksen voi ymmärtää vain henkilökohtaisen kokemuksen kautta. Solidaarisuus tarkoittaa Oduyoyelle empatiaa, kanssaelämistä, ihmisten puolesta rukoilemista ja heidän kokemustensa ottamista tosissaan ja sitä, että ihminen on valmis identifioitumaan toisen erilaisiin ongelmiin tai taisteluihin, ja se on tiiviisti yhteydessä pyrkimykseen saavuttaa jokin yhteinen tavoite. Kun pyrkimys on saada koko kristillinen kirkko elämään solidaarisuudessa naisten kanssa, vaaditaan kirkolta tällöin identifioitumista naisten erilaisiin toiveisiin ja pelkoihin, joita naisilla on sekä kirkossa että yhteiskunnassa. Tärkeä huomio vuosikymmenessä on se, että sen lähtökohtana pidetään kirkon yhteyttä; kun puhutaan ”kirkosta”, puhutaan todella koko kristillisestä kirkosta, kaikista kristityistä ja kristittyjen yhteydestä, ja vaatimus solidaarisuudesta naisten kanssa kohdistuu koko kristilliseen kirkkoon. Täten naisten vuosikymmen oli syvästi ekumeeninen projekti.<sup>292</sup>

Oduyoye huomauttaa, että solidaarisuus naisten kanssa tarkoittaa eri asioita eri jäsenkirkkoille, ja siksi vuosikymmenen tavoitteet näyttäytyvät eri tavoilla eri kirkkoissa, ja tämä on mahdollisesti tuottanut Kirkkojen maailmanneuvostolle haasteita tavoitteiden täyttymisen seuraamisessa. Kaikkien jäsenkirkkojen yhteisiin tavoitteisiin kuului kuitenkin, että naisia kuunneltaisiin kirkkoissa huolellisemmin, ja arvioitaisiin tarkemmin niitä asenteita, jotka estävät naisia tuntemasta kirkkoa kodikseen. Todellinen solidaarisuus naisten kanssa tarkoittaa myös sen tutkimista, miksi naiset joskus ilmaisevat halukkuutta luoda vierekkäisiä rakenteita naisia syrjivien rakenteiden rinnalle. Oduyoye painottaa, että solidaarisuudelle ihmisten välillä on myös voimakkaat raamatulliset perusteet, ja kutsu solidaarisuuteen naisten kanssa on ensisijaisesti kutsu elämään Jumalan tahdon mukaista elämää. Tasa-arvo ja kaikkein ihmisten oikeus toteuttaa itseään Jumalan kuvana on syvästi kristillistä, ja siten tasa-arvotyö on kirkolle keskeinen arvo.<sup>293</sup>

<sup>291</sup> Oduyoye 1990, 24.

<sup>292</sup> Oduyoye 1990, 43-44.

<sup>293</sup> Oduyoye 1990, 44-45.

## 6.2 Ecumenical Association of Third World Theologians

Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) on ekumeeninen liike, jolla on roomalaiskatolinen tausta. Liikkeen tarkoituksena oli vahvistaa globaalin etelän, tai kolmannen maailman, kristillisiä kirkkoja. Sekä miehet että naiset toimivat EATWOT:ssa ja tekivät teologiaa liikkeessä, mutta liikkeen sisälle perustettiin myöhemmin *Women's Commission*, jonka tarkoituksena oli keskittyä erityisesti kolmannen maailman naisten teologioihin.<sup>294</sup>

EATWOT:n syntyyn vaikutti Vatikaanin II kirkolliskokous, mutta sen teologia sai inspiraationsa Etelä-Amerikan vapautuksen teologiasta, joka syntyi Vatikaani II:n jälkeisinä vuosina. Toiminta oli alusta lähtien ekumeenista, sillä mukana oli kristittyjä monipuolisesti eri tunnustuskunnista.<sup>295</sup> Pembertonin mukaan EATWOT:n ”isänä” voidaan pitää isä Sergio Torresta, chileläistä katolista pappia, joka näki erityisen tärkeänä identifioitua köyhiin ja heidän vapautukseensa. Torres toimitti viisi EATWOT:n konferenssiraporttia EATWOT:n kahden ensimmäisen toimintavuosikymmenen aikana, ja lisäksi toimi sen pääsihteerinä vuosina 1976-1981.<sup>296</sup>

EATWOT:n ensimmäinen virallinen kokous pidettiin Dar es Salaamissa Tansaniassa vuonna 1976, ja sen konferenssiraportti *The Emergent Gospel* peräänkuulutti uudenlaista teologiaa ”kehittyvän maailman keldosta”. Pemberton toteaa, että vaikka Dar es Salaamissa kokoontui teologeja niin latinalaisesta Amerikasta, Aasiasta kuin Afrikastakin, dominoi keskustelua kuitenkin latinalaisamerikkalainen, marxistinen vapautuksen paradigma, ja siten esimerkiksi afrikkalainen teologia ei saanut suurta näkyvyyttä Dar es Salaamin kokouksessa.<sup>297</sup>

EATWOT on afrikkalaisen feministisen teologian ja Circle of Concerned African Women Theologians'n kannalta keskeinen instituutio siksi, että juuri EATWOT oli se elin, jossa ensimmäiset Circlen jäsenet toimivat. Muun muuassa Philomena Njeri Mwaura sekä Mary Getui olivat Circlen keskeisiä toimijoita, jotka olivat lisäksi EATWOT:ssa aktiivisia. Useat katoliset naiset olivat afrikkalaisen feministisen teologian pioneereja, ja näistä pioneereista mainitaan Rosemary Edet sekä Teresa Okure. Myös anglikaani Brigalia Bam oli merkittävässä roolissa.<sup>298</sup>

<sup>294</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 33.

<sup>295</sup> Pemberton 2003, 40.

<sup>296</sup> Pemberton 2003, 40-41.

<sup>297</sup> Pemberton 2003, 41-42.

<sup>298</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 30-31.

EATWOT:n keskeisiä naisvaikuttajia ovat olleet muun muassa Virginia Fabella, joka pyrki murtamaan EATWOT:n ”machoimagon”, ja Mercy Oduyoye, joka toimi myöhemmin myös EATWOT:n ensimmäisenä naispuolisena puheenjohtajana. Monet Circlen teologeista ovat myös toimineet EATWOT:ssa, sillä liikkeet ovat monella tapaa päällekkäisiä; ne käsittelevät samanlaisia teemoja, vaikka EATWOT:n toimintaa onkin useasti sisältäpäin kritisoitu naisedustuksen ja naisjohtajuuden puutteesta.<sup>299</sup>

Mercy Oduyoye näkee EATWOT:n syntyneen Afrikassa, koska sen ensimmäinen kokous pidettiin Tansaniassa. EATWOT:n kokoontuessa Accrassa, Ghanassa vuonna 1977 paikalla olleet afrikkalaiset edustajat tulivat siihen tulokseen, että tarvitaan jokin virallinen toimielin varmistamaan, että myös afrikkalaisia on riittävästi mukana EATWOT:n tekemässä, relevanttia teologiaa vaatineessa liikehdinnässä. Joitakin teologisia liikkeitä oli jo syntynyt Afrikassa, mutta juuri vapautuksen teologian eetokselle omistautuneita, yhteiskunnallisia liikkeitä ei nähty olevan vielä olemassa. Näin sai alkunsa Ecumenical Association of African Theologians (EAAT), joka perustettiin vuonna 1980. EAAT:lle perustettiin myös oma lehti, *Bulletin of African Theology*, jossa afrikkalaisten teologien artikkeleita alettiin julkaista.<sup>300</sup>

Vuosina 1976-1986 afrikkalaiset naisteologit toimivat pääosin yhteistyössä afrikkalaisten miesteologien kanssa. Tähän tuli kuitenkin muutos vuonna 1986 Oaxtapecissa, Meksikossa järjestetyssä EATWOT:n paikalliskokouksessa, jossa kokoukseen osallistuneet naisedustajat ilmaisivat tyytymättömyytensä ”naiset sivuuttavaan teologiaan” – tämä naisnäkökulma tuli kokoukseen osallistuneille miehille suurelta osin yllätyksenä.<sup>301</sup> Vuoden 1986 kokouksessa myös latinalaisamerikkalaiset naiset tukivat afrikkalaisten naisten tarvetta omasta kontekstista nousevalle teologialle, sillä samaan aikaan latinalaisamerikkalaiset naiset alkoivat muodostaa *mujerista*-teologiaa, joka puolestaan keskittyy tarkastelemaan latinalaisamerikkalaisten naisten tarpeita teologiassa. Myös aasialaiset naiset ja Yhdysvaltain mustat naiset olivat alkaneet järjestäytyä, joten afrikkalaistenkin naisten järjestäytyminen nähtiin vain ajan kysymykseksi.<sup>302</sup>

EATWOT:n voidaan nähdä olleen erityinen inspiraationlähde Circelle neljän yksittäisen seikan kautta. Yhdeksi vaikuttavaksi tekijäksi nähdään se, että tietyt maanosat tai alueet nähdään vapautuksen teologian kotina riippumatta luokasta, sukupuolesta, rodusta tai kyseisen maanosan valtasuhteista. Toisena voidaan nostaa esille kamerunilaisen Englebert Mvengin teoria ”kulttuurisesta hiljentämisestä”, joka tarkoittaa sitä, että ”kolmannen

<sup>299</sup> Pemberton 2003, 41-42.

<sup>300</sup> Oduyoye 1986, 7-8.

<sup>301</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 34.



maailman” termistöllä on imperialismiin tapaan hiljennetty muita ääniä. Mveng näkee vapautuksen teologian epäonnistuneen, koska se on keskittynyt vain marxilaiseen analyysiin taloudesta, muttei ole ottanut huomioon ”antropologista köyhyyttä”. Kolmantena nostetaan esille kontekstin käsite, ja tällä tarkoitetaan sitä, että alettiin hahmottaa, että sellaiset delegaatit, joiden kotimaissa kristinuskon on vähemmistöuskonto, käsittelevät eri kysymyksiä teologiassaan kuin vaikkapa latinalaisamerikkalaiset vapautuksen teologit. Teologian kontekstuaalisuus ”paikallisen teologian” tekemisessä nousi esille. EATWOT:n teologiassa ”imperialistinen Kristuksen etuoikeuttaminen muiden uskontojen yli ja niitä vastaan” oli tulossa loppuunsa. Neljäntenä nostetaan vielä esille historian ja kulttuurin re-integroimisen antropologisesti laajennettuun vapautuksen teologiaan, joka puolestaan teki tilaa sille, että uudenlaisia paradigmoja voitiin mukauttaa afrikkalaiseen teologiaan. Nämä kaikki tekijät yhdessä vaikuttivat siihen, että EATWOT:n, ja samalla myös Circlen, teologit pystyivät puhumaan ”kulttuurisen elpymisen” kieltä, yhtä lailla kuin vapautuksen kieltäkin.<sup>303</sup>

Mercy Oduyoye osallistui sekä All Africa Conference of Churches (AACC) että Ecumenical Association of African Theologians (EAAT) toimintaan aktiivisesti.<sup>304</sup> EAAT on yksi EATWOT:n ”tytärliikkeistä”. Pitäessään YK:n naisten vuonna 1975 puhetta EAAT:lle Oduyoye vaati, että naisten rooleja afrikkalaisissa uskonnoissa tulisi tutkia laajemmin, ja totesi myös veritabun ja naisten eristämisen kuukautisten ajaksi kertovan vain Afrikan ”irrationaalisesta veren pelosta”.<sup>305</sup> Oduyoye arvosteli puheessaan myös naisten redusoimista sekundaarisiin rooleihin ja heidän työntämistään taka-alalle seurakunnissa. Hän lainasi Kofi Appiah-Kubin ajatusta siitä, että afrikkalaisten on määrä ”palvella Jumalaa omilla ehdoillamme muuttumatta euro-amerikkalaisiksi tai seemiläisiksi bastardeiksi ennen kuin niin teemme”. Pan-afrikkalaisuuden merkitystä korostettiin, samoin kuin afrikkalaisen teologian tarvetta uudistua. Jos afrikkalaista teologiaa ei tulkittaisi uudelleen, afrikkalaisessa kontekstissa, sen on vaarana jäädä vain 1800-luvun eurooppalaisen kristinuskon fossiiliksi.<sup>306</sup>

EATWOT:n perustaminen oli suuri askel afrikkalaiselle teologialle. Se kokosi yhteen vaikuttavia kolmannen maailman teologeja eri puolilta maailmaa, mutta sen kompastuskivenä oli 1970- ja 80-luvuilla naisten vähäisyys toiminnassa ja ongelmat seksismin kanssa, vaikka vapautus myös seksismistä oli yksi osa EATWOT:n agenda. Vuonna 1981 EATWOT:n konferenssi järjestettiin New Delhissä, ja kokoukseen osallistuneet naisdelegaatit tapasivat

<sup>302</sup> NyaGondwe Fiedler 2017, 34-35.

<sup>303</sup> Pemberton 2003, 42-43.

<sup>304</sup> Pemberton 2003, 43.

<sup>305</sup> Pemberton 2003, 44.

<sup>306</sup> Pemberton 2003, 49-50.

kokouksen aikana keskenään käsitelläkseen omia perspektiivejään konferenssin teologisesta ohjelmasta, ja pitääkseen yhdessä jumalanpalveluksen. Tämä oli ensimmäinen kerta, kun tällainen naisdelegaattien kokous järjestettiin EATWOT:n konferenssin tai muun tapahtuman yhteydessä. Yksi naisdelegaaateista, afrikkalaisamerikkalainen Jacquelyn Grant luki kokouksessa rukouksen, jossa kutsui Jumalaa ”äiti Jumalaksi” rukoillessaan Jumalaa muuten sanoin ”*our Creator, God our sustainer, God our liberator*”. Tämä herätti miesosallistujissa närää, mutta useat naisteologit, mukaan lukien indonesialainen Marianne Katoppo, joka tunnisti tarpeen tuoreelle, inklusiiviselle kielelle Jumalasta. Tämä tapaus oli merkittävä sysäys Circlen perustamiselle. Mercy Oduyoye kommentoi tähän liittyen, että ”ei voida olettaa, että afrikkalaiset miehet ja naiset puhuisivat samalla tavalla afrikkalaisista realiteeteista”. Tällä hän viittasi siihen, etteivät afrikkalaiset miehet oletettavasti voi ymmärtää, miksi afrikkalaiselle tai afrikkalaistaustaiselle naiselle on tärkeää nähdä Jumala laajemmin kuin vain yksiselitteisesti maskuliinisena. Tämä oli afrikkalaisen feministisen teologian taholta selkeä haaste EATWOT:n sovinismille. Tämän kuvataan toimineen myös vaikuttimena Circlen perustamiselle, sillä Oduyoye vakuuttui entistä enemmän tarpeesta tarjota afrikkalaisille naisille tila keskustella teologiasta toistensa kanssa.<sup>307</sup>

EATWOT:n puutteeksi siis nähtiin järjestön seksismi ja naisten vähäinen edustus EATWOT:n johtajuusasemissa. EATWOT:n tarkastelu suoraan naisnäkökulmasta tarjoaakin mahdollisuuden pureutua niihin naisiin, jotka ovat itse olleet liikkeessä aktiivisesti mukana ja tehneet ”kolmannen maailman teologiaa” liikkeessä, jossa naisten edustus ei ole ollut itsestäänselvyys.<sup>308</sup> Afrikkalaiset EATWOT:n naispuoliset aktiivit Rosemary Edet ja Bette Ekeya toteavat, että afrikkalaiseen kristinuskoon vaikuttaa oleellisesti modernin Afrikan historia ja ne kulttuuriset vaikutteet, jotka muokkaavat Afrikan todellisuutta. Näihin kulttuurisiin vaikutteisiin kuuluu muun muassa kolonialismi. Hekin, Oduyoyen tapaan, painottavat kuinka Afrikkaa on vahingoittanut karkea imperialistinen tapa tuoda eurooppalaiset tavat ”väkisin” Afrikkaan ja korvata niillä afrikkalaiset tavat, ja kuinka tämä heijastuu myös afrikkalaiseen kristinuskoon.<sup>309</sup>

Naisten kuvataan olevan afrikkalaisessa yhteiskunnassa ja kirkossa ”toisen luokan kansalaisia”, ja yhdeksi naisia rajoittavaksi tekijäksi mainitaan se, kuinka traditio asettaa enemmän paineita ja suurempia odotuksia naisille kuin miehille. Naiset ovat pitkälti jonkun sukulaismiehensä vallan alaisia, ja nähdään tärkeäksi, että naisen elämää ja käytöstä voidaan

<sup>307</sup> Pemberton 2003, 50-51.

<sup>308</sup> Edet & Ekeya 1988, 3.

<sup>309</sup> Edet & Ekeya 1988, 3-4.

suvun taholta kontrolloida. Nämä tekijät rajoittavat naisten toimintaa yhteiskunnan lisäksi myös kirkossa.<sup>310</sup> Edet ja Ekeya painottavat sekä miesten että naisten tarvetta vapautua tällaisista rajoituksista ja rakenteista, jotka ylläpitävät naisten alisteista asemaa. Tällaiseen vapautukseen kuuluu myös se, että afrikkalaiset naiset alkavat tutkia omaa kulttuuriaan, traditionaalista afrikkalaista kulttuuria uudelleen, ja pyrkivät löytämään sieltä myönteisiä ja naisten emansipaatiota tukevia puolia, samalla kuin vahingollisia rakenteita kyseenalaistetaan. Afrikkalaista kulttuuria ei tule nähdä yksiselitteisesti naisille vihamielisenä, muttei toisaalta myöskään naisten emansipaatiota automaattisesti tukevana. Afrikkalaisissa traditionaalisissa uskonnoissa, ja afrikkalaisessa yhteiskunnassa ennen kolonialismia ja kristinuskkoa, naiset ovat toimineet miesten ohella pappeina ja toimineet samoissa parantavissa ja ”pelastusta tuovissa” tehtävissä. Näiden traditionaalisen yhteiskunnan piirteiden ymmärtäminen on tärkeää niin nykyaikaisen traditionaalisen uskonnon kuin kristinuskonkin tarkastelussa.<sup>311</sup>

## 7. Johtopäätökset

Tässä tutkielmassa olen pyrkinyt selvittämään afrikkalaista postkolonialistista feminististä teologiaa sellaisena, kuin Mercy Oduyoye on sitä tehnyt. Käytin päälähteinä Oduyoyen omia teoksia *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa*, joka on ensimmäinen Oduyoyen julkaisema teos vuodelta 1986, sekä teosta *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*, jonka Oduyoye puolestaan julkaisi vuonna 1995. Näiden teosten avulla tarkastelin afrikkalaisen kristinuskon piirteitä sekä afrikkalaisten, erityisesti Akan- ja Yoruba-heimojen naisten elämää patriarkaalisessa ympäristössä. Käytin lähteenä myös Oduyoyen teosta *Who Will Roll the Stone Away?*, jossa hän käsittelee Kirkkojen maailmanneuvoston ekumeenista naisten vuosikymmentä 1988-99. Tämän teoksen avulla tarkastelin erityisesti naisten toimijuutta ekumeenisessa liikkeessä. Kirkkojen maailmanneuvoston ekumeenisen vuosikymmenen lisäksi tarkastelin EATWOT:ia sekä Circle of Concerned African Women Theologians’a ekumeenisina naisasiaa ajavina toimijoina.

Tutkielmani johdannossa tarkastelin ensin Oduyoyen omaa elämää, sitten määrittelin tutkielmani aiheelle keskeiset käsitteet vapautuksen teologia ja postkoloniaalinen teologia, musta teologia ja afrikkalainen teologia sekä feministinen teologia ja womanistinen teologia. Pohjustettuani tutkielmani aihetta näitä keskeisiä käsitteitä tarkastelemalla siirryin historialukuihin 2-3, joissa toisessa pääluvussa tarkastelin Afrikan kristillisyyden eri vaiheita,

<sup>310</sup> Edet & Ekeya 1988, 5-6.

<sup>311</sup> Edet & Ekeya 1988, 6.

ja aloitin ensimmäisten vuosisatojen Pohjois-Afrikan voimakkaista varhaiskirkollisista yhteisöistä, jotka kukoistivat noin 300-luvulta 600-luvulle ja kuihtuivat, kun Pohjois-Afrikasta tuli valloitusten myötä pääosin islaminuskoinen. Tarkastelin lyhyesti tätä seuranneita kristillistämisen vaiheita, kuten lyhytaikaista 1400-luvulla tapahtunutta portugalilaisten valloitusta, mutta etenin käsittelemään laajemmin 1700-1900-luvulla tapahtunutta kolonialismia. Kolonialismi piti sisällään voimakkaan ajatuksen Afrikan kristillistämisestä, ja tänä ajanjakson aikana kristinusko todella juurtui Afrikkaan. Oduyoye kirjoittaa kolonialismin olleen monin tavoin Afrikalla haitallista aikaa. Hän kuva kolonisoijien asenteita rasistisiksi ja kritisoi länsimaista lähetystyötä siitä, ettei sen tekijöillä ollut ymmärrystä afrikkalaisesta kulttuurista eikä kunnioitusta kulttuurille tai ihmisille, joita he tulivat käännättämään ja joiden maat vallattiin.

Afrikan kristillistämisen ja kolonialismin historian jälkeen siirryin tarkastelemaan afrikkalaista teologiaa. Afrikkalaisessa kristinuskossa on länsimaisesta kristinuskosta erillisiä uskonnollisia piirteitä, ja Oduyoye kiinnittää teoksissaan erityishuomiota myös naisten asemaan afrikkalaisessa kristinuskossa. Kolmannessa luvussa totesin, että afrikkalaisille naisille kuva Kristuksesta vapauttajana on erityisen tärkeä, ja Kristus nähdään paitsi synnistä, myös seksismistä vapauttavana lunastajana. Jeesuksen asema köyhien ja äänettömien puolustajana nousee myös tärkeäksi, sillä afrikkalaiset naiset voivat samaistaa itsensä tähän joukkoon. Tarkastelin myös sitä, millä tavoin afrikkalaiset kirkot pyrkivät itsenäistymään kolonialismin jälkeen, ja riippuvuussuhdetta länsimaisten ”lähettäjäkirkkojen” ja afrikkalaisten ”lähetyskirkkojen” välillä.

Neljännessä pääluvussa tarkastelin yksityiskohtaisemmin afrikkalaisen teologian teemoja, ja pureduin jumalakuvaan, tärkeimpiin Raamatun kohtiin, sekä perheen, avioliiton, naiseuden ja äitiyden teemoihin. Oduyoyen *Daughters of Anowa* -teoksessa sananlaskujen merkitys afrikkalaisessa kulttuurissa saa paljon huomiota, joten tarkastelin myös sananlaskujen merkitystä tässä luvussa. Afrikkalaisen feministiteologian jumalakuva käsitellessä kävi ilmi, että afrikkalaisissa traditionaalisissa uskonnoissa on lukuisia eri nimityksiä jumalalle, monet näistä nimityksistä ovat sukupuolineutraaleja, ja tällainen samanlainen kielenkäyttö ja käsitys Jumalasta on yleistä myös afrikkalaisessa kristinuskossa. Kristinuskon Jumalasta käytetään traditionaalisista afrikkalaisista uskonnoista omaksuttuja nimityksiä, kuten *ponfo* lunastajana. Sananmukaisesti *ponfo* tarkoittaa ihmistä, joka maksaa velan jonkin toisen ihmisen puolesta, ja tällainen ihminen on Afrikassa suuresti kunnioitettu. Perhettä ja avioliittoa käsiteltäessä kävi ilmi, että avioliitolla on suuri merkitys Afrikassa, ja vaikka suhtautuminen avioliittoon on eri länsiafrikkalaisissa heimoissa hieman toisistaan

eroavaa, yhteinen piirre on patriarkalisuus ja naisten heikko asema avioliiton sisällä. Oduyoyen mukaan nainen käsitetään miehensä omaisuudeksi avioliitossa. Naisen asema perheessä ja avioliitossa perustuu lasten synnyttämiselle, ja synnyttämisessä on kiinni myös naisen arvo. Naiseus ja äitiys ovat siten lähes rinnakkaisia käsitteitä. Äitiys on naisen tärkein tehtävä afrikkalaisessa kulttuurissa ja afrikkalaisessa kirkossa, ja Oduyoye tarkastelee tätä tehtävää ensisijaisesti rajoittavana.

Tärkeimmäksi raamatunkohdaksi nousi exodus, sillä siinä käsiteltävä juutalaisen kansan vapautus on laajasti samaistettavissa myös afrikkalaiseen kontekstiin, ja Oduyoye totesi exodus-tapahtuman tarinaa hyödynnettäneen esimerkiksi Afrikan itsenäistymistäistelussa, jossa afrikkalaiset poliittiset johtajat samaistivat itsensä Moosekseen. Tärkeänä nähtiin myös luomiskertomus, sillä kuvaus siitä, kuinka Jahve luo uutta ja hyvää sellaisesta, joka ei ennen ollut mitään, nähdään vapauttavana. Juutalaiskristillinen luomistarina nähdään monin osin yhteneväksi Oduyoyen esille nostaman Akan-kansan luomistarinan kanssa, jossa jumala, ”Suuri Hämähäkki” tai ”Nyame” tulee tietoiseksi kahden puolikkaan taistelusta maailmassa, ja lopettaakseen tämän kaaoksen lyö puolikkaat yhteen ja siten luo ihmisen. Oduyoye näkee molempien luomistarinoiden keskeiseksi piirteeksi sen, että kaaos on Jumalan luonnon vastaista, ja Jumalalla on kyky ja halu päästää myös ihminen pois kaaoksesta.

Raamatussa nähdään olevan useita esikuvallisia naisia, joita Oduyoye nostaa esimerkeiksi myös afrikkalaiselle naiseudelle ja afrikkalaiselle teologialle. Exodus on afrikkalaiselle teologialle Raamatun tärkeimpiä teemoja, ja exodus-tapahtumaan osallistuvat naiset ovat Oduyoyen mukaan tärkeä osa tapahtumaa ja Jumalan pelastussuunnitelmaa. Mirjamin rooli isosiskona joka vahtii pikkuveljeään Moosesta ja tämän matkaa kaislakorissa, vastaa pitkälti afrikkalaisten tyttöjenkin roolia perheen piirissä, sillä myös afrikkalaisessa kulttuurissa on tavallista, että tytöt nuoresta iästä lähtien huolehtivat pienemmistä sisaruksistaan ja erityisesti pikkuveljistään. Mirjamin johtama voitonlaulu muistuttaa Oduyoyen mukaan fante-kansan voitonlaulua, ja tämä on yksi monista yhtäläisyyksistä exodus-tapahtuman ja afrikkalaisen kulttuurin välillä. Exodusen muita rohkeita ja esikuvallisia naisia ovat Mooseksen äiti Jokebed, joka pyrkii pelastamaan poikansa ja tavoittelee pojalleen parempaa elämää urhealla tavalla, sekä faaraon tytär, joka uhmaa isänsä käskyä surmata heprealaiset pojat ja ottaa heprealaisen, kaislakorista löytämänsä pojan turvaan ja kasvattaa tämän omana lapsenaan. Exodusen naiset ovat Vanhan testamentin tärkeimmät esikuvalliset naiset. Oduyoyen mukaan kaikki nämä naiset toimivat tärkeässä roolissa exodus-tapahtumassa, ja nämä monenlaiset naisten roolit todistavat naisten tärkeyden Jumalan pelastussuunnitelmassa. Hän lisää kuitenkin, että Exodusen naisten rooli jää usein

taka-alalle miesten rooliin nähden. Oduyoyelle tärkeää on myös näiden naisten samaistuttavuus afrikkalaisille naisille.

Uuden testamentin tärkeimpinä esikuvallisina naisina esitetään profeetta Hanna, Maria ja Elisabet. Oduyoyen kirjoittamassa teoksessa *Who Will Roll the Stone Away?* Oduyoye korostaa myös Jeesuksen ylösnousemusta todistaneiden naisten tärkeää roolia. Profeetta Hanna nähdään rohkeana naisena, joka sai todistaa ensimmäisten ihmisten joukossa Jeesuksen syntymää. Hanna oli ensimmäinen perheen ulkopuolinen nainen, joka tapasi Jeesuksen, ja tavattuaan Jeesuksen Hanna kertoi muille ihmisille tästä syntyneestä lapsesta, ihmeestä. Oduyoye mainitsee profeetta Hannan esikuvallisena raamatullisena naisena, vaikka Raamatussa Hanna esiintyy vain muutamassa jakeessa. Uskon, että tähän vaikuttaa se, kuinka afrikkalaisten naisten teologiassa korostuu todistajuus, itse näkeminen ja itse kertominen, sekä teologian tekeminen naisten omien kokemusten pohjalta. Hanna näki Jeesuksen ja kertoi ihmeestä muille, ja näin tulee myös afrikkalaisten naisten tehdä; kirjoittaa teologiaa omista kokemuksistaan Jeesuksen kanssa. Perustelen tätä sillä, että Oduyoye korostaa Jeesuksen kysymystä ”Entä te? Kuka minä teidän mielestänne olen?”. Samalla tavalla kuin Jeesus kysyi Pietarilta, kuka hän heidän mielestään on, samoin Jeesus kysyy myös afrikkalaiselta naiselta, ja tarjoaa siten naisille mahdollisuuden kohdata Jeesus henkilökohtaisesti ja todeta, että Jeesus on Messias. Tähän perustuu myös ylösnousemusta todistaneiden naisten tärkeys.

Elisabet ja Maria sen sijaan toimivat esimerkkeinä naisten välisestä solidaarisuudesta ja siitä, kuinka suuri voima on naisten välisessä yhteistyössä ja siinä, kun naiset tukevat toinen toisiaan ja uskovat toistensa tarinoihin. Oduyoye painottaa, että samanlainen naisten välinen solidaarisuus on avainasemassa myös afrikkalaisessa feministisessä teologiassa, sekä kirkollisen seksismin ja kirkossa vallitsevien patriarkaalisten rakenteiden purkamisessa. Oduyoye korostaa, että afrikkalaisten naisten on puolustettava toisiaan ja toisaalta vaadittava itse itselleen oikeuksia, sillä kukaan muukaan ei sitä heidän puolestaan tee. Oduyoye painottaa, että naisten on siis rohkeasti vaadittava itselleen oikeuksia ja vaadittava itselleen tilaa samalla tavalla kuin miehet hänen mukaansa ovat aina tehneet.

Viidennessä luvussa tarkastelin Oduyoyen perustamaa verkostoa Circle of Concerned African Women Theologians. Tämä verkosto, jota kutsuin lyhyesti nimellä Circle, pyrkii mahdollistamaan afrikkalaisille naisteologeille väylän julkaista heidän kirjoittamiaan teologisia julkaisuja, ja tarjoamaan laajemmin afrikkalaisille naisille mahdollisuuden kertoa ”omia tarinoitaan”. ”Omien tarinoiden” kertominen korostuu voimakkaasti paitsi Circlen teologiassa, myös Mercy Oduyoyen kirjoittamassa teologiassa laajemmin. Afrikkalaisen

naiseuden narratiiveille halutaan antaa enemmän huomiota, ja antaa nimenomaan afrikkalaisten naisten kirjoittaa itse omista kokemuksistaan.

Circle on perustettu vuonna 1989, ja verkosto toimii pääosin paikallisryhmien kautta. Verkostoa johtaa puheenjohtaja, joka vaihtuu muutaman vuoden välein. Keväällä 2020 Circleä johtaa botswanalainen Musa Dube. Circlen toiminnan ytimessä on rohkaista afrikkalaisia naisteologeja kirjoittamaan ja julkaisemaan omia teoksiaan, mutta työtä on tehty myös muun muassa HIV/AIDS-tietoisuuden kasvattamiseksi ja naisiin kohdistuvan väkivallan estämiseksi. Vaikka toiminnan ydin on teologiaan ja kirkkoon vaikuttaminen, on yhteiskunnallinen vaikuttaminen silti myös Circlen toiminnassa keskeistä. Circlen toiminnassa on mukana naisia kaikista kirkkokunnista, ja toimintaa onkin vaikeuttaneet jännitteet protestanttisten ja katolisten naisten välillä. Oduyoyen rooli Circlessä on koettu liian dominoivaksi, ja jotkut katoliset naiset ovat kokeneet, että heidän näkemyksiään ei kuunnella liikkeessä. Tästä huolimatta Circlessä on toiminut myös vaikutusvaltaisia katolisia naisia, muun muassa Bernadette Mbuy-Beya ja Rosemary Edet, ja Circlen katolisia ja protestanttisia naisia yhdistääkin pohdinnat äitiydestä ja naiseudesta, jotka koskettavat kaikkia afrikkalaisia naisia tunnustuskunnasta riippumatta.

Katolisten ja protestanttisten naisten pohdinnat äitiydestä ja naiseudesta yhdistyvät *abusua*-perhemallissa, josta Oduyoye kirjoittaa kuvaillessaan Circlen toimintaa. *Abusua*-malli tarkoittaa sukujärjestystä, joka koostuu useista kotitalouksista ja sukupolvista, ja tässä mallissa naisilla on keskeinen asema huoltajina. Abusua tarjoaa siten kaikille naisille, myös lapsettomille, kuten Oduyoyelle itselleen, tai katolisille nunnille, mahdollisuuden toteuttaa äitiyttä tai huoltajuutta omalla tavallaan. Kun naiset voivat toimia ”äiteinä” abusua-mallin kautta, voivat he täten täyttää afrikkalaisen kulttuurin naisille asettamat äitiyden vaatimukset, vaikka biologinen äitiys olisikin heille syystä tai toisesta mahdotonta.

Circlen toiminnassa on myös ongelmia. Keskeisiksi ongelmiksi voidaan nähdä esimerkiksi kustannusvaikeudet, sillä Afrikassa kustannus on niin kallista, etteivät monetkaan naisteologit pysty julkaisemaan kirjoituksiaan varsinaisina kirjoina, vaan pikemmin esimerkiksi yliopiston julkaisuissa tai lehdissä. Tämä vähentää kirjoitusten saamaa näkyvyyttä. Toinen kustannukseen liittyvä on se, että ne kirjat joita saadaan julkaistua, tulevat usein helposti saataville vain länsimaisille, yleensä pohjoisamerikkalaisille yliopistoille ja kirjastoille, eivät niinkään afrikkalaisille teologeille. Ongelmana on myös se, että Circlessä on mukana pääosin etuoikeutettuja afrikkalaisnaisia, jotka ovat korkeasti koulutettuja ja sitä kautta lukutaitoisia, ja joilla on tyypillisesti esimerkiksi laaja liikkumisenvapaus. Ongelmista huolimatta Circle voidaan nähdä vaikutusvaltaisena yhteisönä, joka on onnistunut

tehtävässään rohkaista afrikkalaisia naisteologeja julkaisemaan teologisia kirjoituksiaan ja ajamaan afrikkalaisten naisten asiaa kirkossa. Tätä voidaan perustella sillä, että afrikkalaisiin yliopistoihin on 2000-luvulla tullut feminististä teologiaa käsitteleviä kursseja, ja useat Circlen entiset puheenjohtajat ovat puheenjohtajakautensa jälkeen edenneet muihin naisia ja kirkkoa käsitteleviin tehtäviin Afrikassa.

Näen Oduyoyen teologialle olevan erityisen keskeistä erilaiset tavat toteuttaa äitiyttä, jos biologinen äitiys on poissuljettua. Oduyoye on itse afrikkalainen lapseton nainen. Vaikkei hän kirjoituksissaan käsittele henkilökohtaista elämäänsä tältä osin suoraan, hänen teologiassaan käsitellään laajasti mahdollisuuksia olla ”äiti” esimerkiksi yhteisöllisessä merkityksessä. Teeman henkilökohtaisuus näkyy nähdäkseni myös siinä, että Oduyoye käyttää ajoittain melko raflaavaa kieltä kirjoittaessaan afrikkalaisten kirkkojen suhtautumisesta naisiin ja äitiyteen. Uskon, että tähän on vaikuttanut Oduyoyen oma tausta kirkollisena vaikuttajana ja afrikkalaisena naisena, joka on kasvanut ympäristössä, jossa häneen on monelta saralta kohdistunut paine tulla äidiksi, joka ei Oduyoyen kohdalla ole täyttynyt biologisena äitiytenä. Uskon, että tämä vaikuttaa myös siihen, miksi Oduyoye näkee abusua-perhemallin niin tärkeäksi osaksi afrikkalaista kulttuuria. Abusua tarjoaa paitsi Oduyoyelle itselleen ja muille lapsettomille naisille, esimerkiksi katolisille nunnille, mahdollisuuden äitiyteen. Circlen katolinen vaikuttaja, Bernadette Mbuy-Beya on todennut, että selibaatissa olevat katoliset nunnat voivat harjoittaa äitiyttä abusua-mallin lisäksi myös erilaisten opetustehtävien kautta. Kun katoliset nunnat opettavat yhteisönsä lapsia, he osallistuvat koko yhteisön tukemiseen opettamalla lapsia ja tukemalla vanhempia, ja ovat tällä tavoin ”kaikkien äitejä”. Mbuy-Beyan mukaan katoliset nunnat, jotka ovat uskonnollisessa selibaatissa, ikään kuin vaihtavat biologisen fertiliteettinsä hengelliseen lisääntymiskykyyn. Tämän hengellisen lisääntymiskyvyn kautta on mahdollista tukea laajempaa yhteisöä ja olla, kuten aiemmin totesin, ”kaikkien äitejä”.

Kuudennessa kappaleessa käsitelin naisten toimintaa ekumeenisessa liikkeessä tarkastelemalla ensin Kirkkojen maailmanneuvoston *Ecumenical decade of the churches in solidarity with women*-projektia, joka toteutettiin vuosina 1988-99, ja sen jälkeen EATWOT:ia keskittyen erityisesti naisten asemaan liikkeessä.

Mercy Oduyoyen teologia on feminististä teologiaa. Feministinen ja womanistinen teologia ovat osittain päällekkäisiä käsitteitä, joista womanistinen teologia tarkoittaa mustien naisten tekemää feministiteologiaa. Womanistisessa teologiassa kritisoidaan valkoista feminismiä ja nähdään valkoisen feminismin pönkittävän valkoista ylivaltaa. Oduyoye ei silti kutsu itseään womanistiteologiksi, eikä puhu womanismista tarkastelemissani teoksissa



ollenkaan, ja uskon tämän johtuvan siitä, että vielä 1980-90-luvulla, kun Oduyoye kirjoitti tärkeimmät kirjalliset tuotoksensa, womanismi oli leimallisesti nimenomaan pohjoisamerikkalaisten, ei afrikkalaisten naisten liike. Womanismi kehittyi Yhdysvalloissa, ja sen heikkoutena on ollut melko yksipuolinen keskittyminen vain pohjoisamerikkalaisiin mustiin naisiin. Vasta 2010-luvulla womanistisessa liikkeessä ollaan alettu kiinnittää huomiota afrikkalaisiin mustiin naisiin.

Oduyoyea on perustellusti nimitetty afrikkalaisten naisten teologioiden äidiksi. Oduyoyen voidaan nähdä monin tavoin aloittaneen sellaisen teologisen keskustelun, jossa lähtökohtana on afrikkalaisen naisen teologia, ja Oduyoyen työ tällä saralla on ollut merkityksellistä. Hänen kirjalliset teoksensa *Hearing and Knowing* sekä *Daughters of Anowa* ovat olleet ensimmäisiä afrikkalaista feminististä teologiaa tarkastelleita teoksia, ja Oduyoyen oma työ akateemisella ja ekumeenisessa kentässä on ollut uraauurtavaa. Oduyoyen tuotannon ja henkilökohtaisen elämän tarkastelu tarjoaa siis hyvän näköalan siihen, mitkä ovat afrikkalaisen feministisen teologian ja afrikkalaisten naisten teologioiden juuret, mutta ei niinkään siihen, millaista afrikkalainen feministinen teologia on ollut 2010-luvulla. Oduyoyen kirjallinen tuotanto rajoittuu 1980-90-luvuille ja 2000-luvun alkuun, ja tästä syystä tarkastelin pro gradussani afrikkalaista ja feminististä teologiaa 2000-luvulla pääosin eri lähteistä kuin Oduyoyen omasta tuotannosta. Erityisen arvokas lähde modernin Afrikan tarkastelussa oli Rachel NyaGondwe Fiedlerin teos *A History of the Circle of Concerned African Women Theologians (1989-2007)*, joka on ilmestynyt vuonna 2017, ja jossa teoksen nimestä huolimatta tarkastellaan lyhyesti Circlen toimintaa myös 2010-luvulla. Muiden teologiien kuin Oduyoyen tarkastelu oli työlleni tärkeää myös siksi, että afrikkalaisen teologian luonne on muuttunut esimerkiksi 1980-luvulta tähän päivään verraten – Oduyoyen teoksissa korostuu melko vahvasti Afrikan kirkkojen alisteinen asema suhteessa länsimaisiin kirkkoihin, kun taas Paulinus Odozor huomauttaa vuonna 2014 julkaisemassaan teoksessa *Morality Truly Christian, Truly African: Foundational, Methodological and Theological Considerations*, että 2010-luvulla monet afrikkalaiset kirkot ovat itse lähetyskirkkoja, ”äitikirkkoja”, jotka lähettävät pappejaan lähetystyöhön. 2000-luvulla Afrikan kirkkojen asema on vahvistunut myös sen kautta, että kristinuskon suosio on mantereella nousussa, kun esimerkiksi Euroopassa kristinuskon suosio vähenee. Afrikasta on 2000-luvulla tullut kristinuskolle uudella tavalla keskeinen alue.

Toivon teologia näkyy pro gradussani Oduyoyen painotuksina siitä, että afrikkalaisilla naisilla on vapaus todella tehdä teologiaa omista lähtökohdistaan ja kirjoittaa teologiaa omasta kontekstistaan, sillä Kristus lähestyy jokaista uskovaa henkilökohtaisesti kysyen tältä

*Kuka minä sinun mielestäsi olen?* Tämä kysymys on Oduyoyen teologialle merkityksellinen. Hän tulkitsee Jeesuksen tällöin antavan uskovalle mahdollisuuden sanoa itse, kuka Jeesus hänelle on. Afrikkalaisella naisella on vapaus nähdä Jeesus oman kontekstinsa kärsijänä, joka lunastaa myös afrikkalaisen naisen, eikä ole vain länsimaisten kolonialistien tuottama valkoinen, vieraalta tuntuva Kristus. Tämä luo afrikkalaiselle naiselle toivoa ja uskon siihen, että kristinusko voi olla myös hänen kontekstistaan lähtevää.

## **Lähde- ja kirjallisuusluettelo**

### ***Lähteet***

- Oduyoye, Mercy. (1995). *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Oduyoye, Mercy. (1986). *Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Oduyoye, Mercy. (2001). *Introducing African Women's Theology*. Sheffield Academic Press.
- Oduyoye, Mercy. (1990). *Who Will Roll the Stone Away? The Ecumenical Decade of the Churches in Solidarity with Women*. Geneve: WCC Publications.

### ***Kirjallisuus***

- Antonio, Edward P. (2006). *Inculturation and Postcolonial Discourse in African Theology*. New York: Peter Lang.
- Apawo Phiri, Isabel & Nadar, Sarojini. (toim.) (2006). *African Women, Religion, and Health: Essays in Honor of Mercy Amba Ewudzi Oduyoye*. Orbis Books.
- Avis, Paul D.L. (toim.) (2018). *The Oxford Handbook of Ecclesiology*. Oxford University Press.
- Emejulu, Akwugo & Sobande, Francesca. (toim.) (2019). *To Exist is to Resist. Black Feminism in Europe*. Lontoo: Pluto Press.
- Fabella, Virginia & Oduyoye, Mercy. (toim.) (1988). *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology: Reflections from the Women's Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Falola, Toyin & Shanguhya, Martin. (toim.) (2018). *The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History*. Palgrave Macmillan.
- Fiedler, Rachel NyaGondwe. (2017). *A History of the Circle of Concerned African Women Theologians (1989-2007)*. Mzuni Press.
- Gill-Austern, Brita L. & Miller-McLemore Bonnie J. (toim.) (1999). *Feminist and Womanist Pastoral Theology*. Abingdon Press.
- Kombo, James Henry Owino. (2007). *The Doctrine of God in African Christian Thought: The Holy Trinity, Theological Hermeneutics, and the African Intellectual Culture*. Brill.
- Lossky, Nicholas. (toim.) (2002). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneve: WCC Publications.

- Odozor, Paulinus Ikechukwu. (2014). *Morality Truly Christian, Truly African: Foundational, Methodological, and Theological Considerations*. University of Notre Dame Press.
- Oduyoye, Mercy. (toim.) (2003). *One Gospel – Many Cultures: Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*. New York; Amsterdam: Rodopi.
- Pemberton, Carrie. (2003). *Circle Thinking: African Women Theologians in Dialogue with the West*. Brill.
- Parsons, Susan Frank. (toim.) (2002). *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge University Press.
- Rivera, Mayra. (2007). *The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Ruether, Rosemary. (toim.) (2007). *Feminist Theologies. Legacy and Prospect*. Fortress Press, Minneapolis.
- Sugirtharajah, R.S. (2001). *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. Cambridge: Cambridge University Press.

### ***Internet-lähteet***

- Amenga-Etego, Rose Mary & Ross, Rosetta E. (toim.) (2015). *Unraveling and Reweaving Secret Canon in African Womanhood*. Lexington Books.  
<http://web.b.ebscohost.com.libproxy.helsinki.fi/ehost/detail/detail?vid=0&sid=460c9ec4-0f52-42c1-ac0b-0a1d3a93bb47%40pdc-v-sessmgr02&bdata=JnNpdGU9ZW9vc3QtbGl2ZSZzY29wZT1zaXRl#AN=1133425&db=nlebk>
- Baker-Fletcher, Karen. (2006). *Dancing With God: The Trinity from a Womanist Perspective*. Chalice Press.  
<http://web.a.ebscohost.com.libproxy.helsinki.fi/ehost/detail/detail?vid=0&sid=42d20183-49ba-4f3d-a51f-7f3cd42d4470%40sdc-v-sessmgr01&bdata=JnNpdGU9ZW9vc3QtbGl2ZSZzY29wZT1zaXRl#AN=493280&db=nlebk>
- Smith, Yolanda. Mercy Amba Oduyoye. Biola University.  
<https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/mercy-amba-oduyoye> (luettu 6.11.2019.)
- <https://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/pan-african-conference-celebrates-the-past-inspires-the-future> (luettu 17.2.2020.)
- <http://www.dailynews.gov.bw/news-details.php?nid=50159> (luettu 17.2.2020.)
- Jolkkonen, Jari. (2007). *Metodiopas: Systemaattinen analyysi tutkimusmetodina*.  
[https://courses.helsinki.fi/sites/default/files/course-material/4671950/systemaattinen\\_analyysi\\_tutkimusmetodina.pdf](https://courses.helsinki.fi/sites/default/files/course-material/4671950/systemaattinen_analyysi_tutkimusmetodina.pdf) (luettu 27.2.2020)

<https://shiloh-project.group.shef.ac.uk/interview-with-professor-mercy-oduyoye/> (luettu 27.2.2020)

Sheppard, Phillis Isabella. (2011). *Self, Culture, and Others in Practical Womanist Theology*. Palgrave Macmillan. <https://link-springer-com.libproxy.helsinki.fi/book/10.1057/9780230118027>

Mikell, Gwendolyn. (toim.) (1997). *African Feminism: The Politics of Survival in Sub-Saharan Africa*. University of Pennsylvania Press. <https://ebookcentral-proquest-com.libproxy.helsinki.fi/lib/helsinki-ebooks/detail.action?docID=3441557>

Townes, Emilie M. (2006). *Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil*. Palgrave Macmillan. <https://link-springer-com.libproxy.helsinki.fi/book/10.1057/9780230601628>

Tripp, Aili Mari. (2009). *African Women's Movements: Transforming Political Landscapes*. Cambridge University Press.  
<http://web.b.ebscohost.com.libproxy.helsinki.fi/ehost/detail/detail?vid=0&sid=48824241-e2be-440c-8aa2-32d0f8162f1a%40sessionmgr101&bdata=JnNpdGU9ZWwhvc3QtbGl2ZSZzY29wZT1zaXRl#AN=269214&db=nlebk>